HUSSERL

(1859-1938)

Miguel García-Baró

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

Ediciones del Orto

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

EDMUND HUSSERL
(1859-1938)

Miguel García-Baró



Colección
Filósofos y Textos

Director
Luis Jiménez Moreno

Primera edición 1997

c/ San Máximo 31, 4° 8
Edificio 2000
28041 Madrid

I.S.B.N.: 84-7923-116-5
Depósito Legal: M-19295-1997
Impreso en España

Imprime: EDICLÁS
c/ San Máximo 31, 4° 8
28041 Madrid
Encuadernación Cayetano
Mateo García, 29. Madrid

ÍNDICE

I

CUADRO CRONOLÓGICO

A) Vida y obra de Edmund Husserl

1859: Edmund Husserl nació el 8 de abril en Prostejov, Moravia, en el Imperio Austríaco. La familia Husserl, allí asentada desde generaciones, era judía. Edmund fue el segundo de los cuatro hijos de Abraham Adolf Husserl y Julie Selinger, que regentaban un negocio de tejidos próspero. Los Husserl eran miembros de la comunidad, liberales o indiferentes en cuestión de religión.

1868-1875: A los nueve años, Husserl fue trasladado a Viena, al Instituto, y de allí pasó, el curso siguiente, al Instituto alemán de Olomouc, en Moravia, donde permaneció los siete cursos restantes del bachillerato. Un compañero recordó luego que Husserl no tenía el menor interés en las clases, en las que estaba continuamente casi dormido. Sólo progresaba extraordinariamente en matemáticas. En casa, en cambio, leía mucho.

1876/77: Husserl empezó sus estudios universitarios en el semestre de invierno en Leipzig, y matriculado fundamentalmente en astronomía. Oía también lecciones de matemáticas, física y filosofía (en éstas el profesor era el psicólogo Wilhelm Wundt).

Pero lo esencial de los tres semestres en Leipzig fue la amistad entablada con Thomas Masaryk, quien llegaría a ser primer presidente de la República Checoslovaca. Era nueve años mayor que Husserl, y en seguida se convirtió en su mentor. Masaryk influyó sobre los estudios y la vida de Husserl en múltiples sentidos.

1878: Para el semestre de verano, Husserl se traslada a la Universidad de Berlín. Masaryk no había podido convencerle de que su lugar estaba en Viena, en las clases de filosofía de Brentano.

En Berlín, Husserl se matricula en matemáticas y filosofía. Permaneció en esa universidad seis semestres. Sus profesores de matemáticas fueron, sobre todo, Karl Weierstrass y Leopold Kronecker; el de filosofía, Friedrich Paulsen.

1881: El semestre de verano, está en la Universidad de Viena. Prepara el doctorado en matemáticas.

Husserl estuvo, matriculado dos semestres en la facultad de matemáticas.

1882: En la primera semana de octubre se aprobó su disertación, titulada *Aportaciones a la teoría del cálculo de variaciones*. Pero este año largo en Viena estuvo otra vez marcado por el an-

tiguo amigo y mentor, Masaryk. Él introdujo a Husserl en el estudio del Nuevo Testamento, que adquirió tal importancia para el joven matemático que le hizo concebir el propósito general de «hallar el camino a Dios y a una vida de verdad mediante el conocimiento filosófico estricto», según el texto de una carta de Husserl fechada en 1919.

Y, una vez conseguida la promoción, la filosofía le aparta de sus proyectos de publicaciones matemáticas. En el epistolario de muchos años después se hallan referencias al disgusto con la falta de cientificidad de la filosofía de la que podía uno echar mano en aquel momento. Y en la misma carta de 1919 que acabo de mencionar se dice que, en definitiva, los impulsos que terminaron por llevar a la opción profesional de la filosofía a Husserl partieron de «poderosísimas vivencias religiosas» y de verdaderas revoluciones íntimas de esta misma naturaleza.

Regresó a Berlín en el semestre de verano de 1883 para trabajar como asistente privado de su maestro, Weierstrass.

Al terminar el semestre, Husserl empieza su servicio militar, naturalmente, de regreso en su patria. Durante un año vivió esta vida, entre Olmütz y Viena. En esta época murió su padre.

Viena, último destino militar de Husserl, se reafirma como su patria espiritual a partir de aquí.

1884/85: Husserl pasa cuatro semestres oyendo a Brentano y trabando contacto cada vez mayor y más profundo con él. La decisión profesional recibe de Brentano su orientación definitiva: «De sus lecciones extraje la convicción que me dio valor para elegir la filosofía como profesión de por vida: la de que también ella puede y debe ser un campo de trabajo serio; la de que puede y debe ser tratada en el espíritu de la ciencia estricta».

1886: El 26 de abril, Husserl se bautiza en la Iglesia Evangélica, confesión de Augsburg. Y ese mismo verano, en el que acompañó al maestro y a su mujer en los meses de vacaciones en el Wolfgangsee, comienzan, que sepamos, las investigaciones filosóficas personales de Husserl en el modo en el que se prolongaron luego toda su vida: manuscritos de investigación taquigrafiados; pensamiento que se desarrolla al ritmo de la escritura. Cuando Husserl murió, su archivo contenía unas cincuenta mil páginas taquigrafiadas.

Cuando empieza el semestre de invierno 86/87, Brentano consigue que Husserl se traslade otra vez a Alemania: a la Universidad de Halle. El propósito es que allí alcance la habilitación en filosofía, junto al discípulo de Brentano, Carl Stumpf.

1887: Rápidamente habilitado, Husserl se casa con Malvine Steinschneider, procedente de una familia de Prossnitz, del mismo tipo social que los Husserl.

En el otoño de este año se imprime el escrito de habilitación *Sobre el concepto del número*, que, sin embargo, no se pondrá en circulación comercial.

En esas mismas fechas empieza el enorme trabajo docente de Husserl, duplicado con el casi secreto esfuerzo, a veces desesperado, por conseguir suelo firme en filosofía, de acuerdo con sus propósitos e ideales. Los años de Halle, los más duros, serán al final quince. La compañía, escasa. Apenas, los amigos de la Universidad: Cantor, Stumpf, el famoso filólogo Hans von Arnim. Husserl toma para sí como lema el texto de Isaías que preside el Hospicio, ante el cual debe pasar diariamente: «Los que confían en el Señor reciben nuevas fuerzas para poder remontar el vuelo como águilas». Con todo, la depresión acecha siempre, hasta el punto de llevar al joven *Privatdozent* a la consulta del neurólogo. Era el precio que había que pagar por la heroica decisión tomada, a la que Husserl se refiere en una carta de 1930: «En el trabajo filosófico resolví renunciar a todos los grandes fines y ser feliz pudiendo conseguir, aquí y allá, en el pantano de la oscuridad sin suelo firme, algún trocito de él. Allí viví, de desesperación en desesperación y recuperando los ánimos cada vez. Y al final, en aquellos difíciles catorce años de *Privatdozent* en Halle, conseguí un principio: las *Investigaciones Lógicas*, que me dieron para en adelante sostén y esperanza. Con ellas me curé a mí mismo».

1900-1901: Se publican las *Investigaciones lógicas*, más a instancias de los amigos que por iniciativa personal de Husserl, que no consideraba que la obra hubiera aún llegado al punto perfecto de madurez. A raíz de la publicación, Husserl es llamado a Göttingen.

1891: En la primavera aparece el primer volumen de la *Filosofía de la aritmética*, que habría de ser el único publicado. Está dedicado a Franz Brentano.

1892-1895: Nacen los tres hijos de los Husserl: Elisabeth, Gerhart –futuro profesor de filosofía del Derecho– y Wolfgang, destinado a morir en la Primera Guerra Mundial.
Algunas pequeñas becas ayudan a una situación económica estrecha; pero el Ministerio rechaza, con el argumento de que no dispone de plaza alguna, la reiterada solicitud de la Facultad para que Husserl sea nombrado profesor extraordinario (algo semejante a nuestro profesor titular).

1905: Se puede decir que empieza propiamente el éxito de Husserl, cuando se trasladan a estudiar con él muchos de los mejores alumnos muniqueses de Lipps. A partir de esa misma fecha, y públicamente desde las lecciones de 1907, Husserl descubre el método de la reducción fenomenológica. En 1907, los alumnos de Husserl constituyen la Sociedad Filosófica de Göttingen.

1909: Se habilita Reinach con Husserl.

1911: Se publica –y obtiene un éxito resonante– *Filosofía como ciencia estricta*.

1913: Husserl, Pfänder, Scheler, Reinach y Geiger fundan el *Anuario de Filosofía e Investigaciones Fenomenológicas*, en cuyo primer número aparecen las *Ideas* de Husserl, la primera parte de la *Ética* de Scheler y *Las bases apriόricas del derecho civil*, de Reinach. Husserl acepta la cátedra de Friburgo en 1916, muy poco después de la muerte de su hijo Wolfgang en el frente. Gerhart Husserl también fue herido de mucha gravedad en los mismos meses.

1916: Husserl ocupa la cátedra de Rickert. Se cierra la época de predominio de la filosofía neokantiana en Alemania. Lo extraordinario es que Husserl empieza de inmediato a separarse de sus alumnos, que no pueden seguirlo en la dirección de su nueva forma de idealismo transcendental.

1916-1929: Los fecundos años de trabajo en Friburgo, a donde acuden, por otra parte, estudiantes de todo el mundo, van siendo cada vez más marcados por el aislamiento íntimo del filósofo, que se concentra en su enorme archivo de manuscritos de investigación. Los sucesivos asistentes (Edith Stein, Ludwig Langrebe, Eugen Fink) se dedican, sobre todo, a organizar en libros publicables ciertas series de esos manuscritos.
La decepción más grande de la vida de Husserl tiene lugar cuando, después de conseguir que Martin Heidegger vaya en la lista de la

Facultad como único candidato a reemplazarle en la cátedra, se encuentra con la sorpresa de que las intenciones filosóficas de Heidegger se oponen muy profundamente a las propias. El futuro de la fenomenología transcendental es, desde 1928, año de la jubilación, cosa apenas de Fink, Landgrebe y algunos discípulos americanos, italianos, japoneses; quizá, incluso, de la escuela de los españoles formados por Ortega.

1923: Husserl renuncia a suceder a Troeltsch en la cátedra de Berlín.

1928: Heidegger publica en el *Anuario* las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, sin tocar el trabajo hecho años atrás por Edith Stein sobre los manuscritos antiguos de Husserl.

1929: En el *Anuario* edita Husserl su *Lógica formal y transcendental.*

1931: Levinas publica la traducción francesa de las *Meditaciones cartesianas.*

1935: Tuvieron lugar las conferencias de Viena y Praga que dieron lugar, al año siguiente, a la edición de las primeras secciones de *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología transcendental.*

1938: Husserl murió el 27 de abril. Hasta el verano de 1937 mantuvo una actividad filosófica intensísima y solitaria. Sobre todo, cuando la llegada de los nazis al poder acarreó la consecuencia del silenciamiento oficial absoluto. Hasta se prohibió a los catedráticos jubilados de origen judío el acceso a la biblioteca de la Universidad. Husserl recibió ofertas para escapar de Alemania. Algunas llegaron incluso de California. Sin embargo, decidió permanecer en Friburgo. Sólo se limitó a algunos viajes de conferencias, que tenían que ser autorizados especialmente, y que tropezaron con problemas burocráticos. Resultó decisivo que el franciscano belga Van Breda visitara a los Husserl en los últimos meses de vida del filósofo. Cuando se percató de la importancia extraordinaria del archivo de investigaciones inéditas, se resolvió a salvarlo si, como sucedió en seguida, Husserl moría. El salvamento –con destino a la Universidad Católica de Lovaina– fue una verdadera aventura diplomática.

B) Acontecimientos sociales y culturales.

1859: Este mismo año nació Bergson. Darwin publicó *Sobre el origen de las especies.*

1860: Se publicó *La cultura del Renacimiento en Italia*, de J. Burckhardt.

1862: Comenzó la publicación del *Sistema de filosofía sintética*, de H. Spencer.
Llega a primer ministro de Prusia Bismarck.
1864: Nace Unamuno.
1867: Publicación del *Capital*, de Marx.
1869: Aparece la *Filosofía de lo inconsciente*, de E. von Hartmann.
Comienza el Concilio Vaticano I.
1870: La guerra franco-prusiana.
1874: Aparece la *Psicología desde el punto de vista empírico*, de Brentano.
Nace Max Scheler.
1879: Frege, *Conceptografía*.
1883: Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Nace Ortega y Gasset.
1884: Frege, *Los fundamentos de la aritmética*.
1886: Mach, *Contribuciones al análisis de las sensaciones*.
1889: Bergson, *Los datos inmediatos de la conciencia*. Es el año en que nacieron Heidegger y Wittgenstein.
1890: James, *Principios de psicología*.
1896: Rickert, *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza*.
1898: Guerra entre España y los Estados Unidos y pérdida de las últimas colonias españolas ultramarinas.
1899: Habilitación de Max Scheler en Jena.
1900: Freud, *La interpretación de los sueños*. Croce empieza a publicar su *Filosofía del espíritu*. Planck pone las bases de la teoría cuántica. Wundt empieza a publicar la *Psicología de los pueblos*.
1902: Empieza Cohen la publicación de su *Sistema de la filosofía*.
1903: Moore, *La refutación del idealismo*.
1905: Einstein presenta la teoría especial de la relatividad.
1906: Cassirer empieza a publicar *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas*.
1907: Meinong, *Sobre el lugar de la teoría del objeto en el sistema de las ciencias*; Bergson, *La evolución creadora*.
1908: Simmel, *Sociología*.
1910: Russell y Whitehead comienzan a editar sus *Principia mathematica*.
1911: Vaihinger, *La filosofía del como-si*.
1913: Jaspers, *Psicopatología general*; Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*; Bohr presenta su teoría del átomo; Ortega da a conocer en España la fenomenología.
1917: La revolución triunfa en Rusia. R. Otto, *Lo sagrado*.
1918: Spengler, *La decadencia de Occidente*.
1919: Keyserling, *Diario de viaje de un filósofo*; Cohen, *La religión de la razón a*

partir de las fuentes del judaísmo.

1921: Hartmann, *Rasgos fundamentales de la metafísica del conocimiento*; Rosenzweig, *La estrella de la redención*; Weber, *Economía y sociedad.*

1922: Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*; Troeltsch, *El historicismo y sus problemas.*

1923: Empieza la actividad docente de Heidegger en Marburgo; Buber, *Yo y tú*; comienza la publicación de la *Filosofía de las formas simbólicas*, de Cassirer; Ortega, *El tema de nuestro tiempo*; Lukács, *Historia y conciencia de clase.* Es el año en que toca fondo el marco, después de la tremenda depresión de los primeros años de la República de Weimar. En Italia se consolida el gobierno Mussolini, y en España da principio la dictadura de Primo de Rivera.

1925: Watson, *Conductismo.*

1926: Rothacker, *Lógica y sistemática de las ciencias del espíritu.*

1927: Heidegger, *Ser y tiempo*; H. Lipps empieza a publicar sus *Investigaciones en fenomenología del conocimiento.*

1928: Muere Scheler; Carnap, *La construcción lógica del mundo*; Plessner, *Los grados de lo orgánico.*

1929: Ortega, *La rebelión de las masas*; Klages empieza a publicar *El espíritu como contradictor del alma.* Año de la gran depresión americana, cuyas repercusiones se harán sentir pronto en Europa. Fleming descubre casualmente la penicilina. Zubiri está en Friburgo. En España se publica la primera traducción completa que se hizo de las *Investigaciones lógicas* a lengua alguna.

1930: Freud, *El malestar en la cultura*; Levinas, *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*; Heisenberg, *Los principios físicos de la teoría cuántica.*

1931: Reinstauración de la república en España.

1932: Schütz, *La construcción inteligible del mundo social*; Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval.*

1933: Llega Hitler democráticamente a la cancillería.

1935: Publicó Maritain *Los grados del saber.*

1936: Cuando la guerra civil española prepara la nueva guerra mundial, comienzan a publicar Sartre (*La transcendencia del ego*) y Patocka (*El mundo natural como problema filosófico*). Mounier lanza su *Manifiesto al servicio del personalismo.*

II

LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

1. El ideal socrático

Lo más apasionante de la historia de la fenomenología –el movimiento intelectual fundado por Husserl– es cómo pueden leerse en ella, puestos en práctica, el radicalismo y la modestia que caracterizan a la filosofía.

En primer lugar, la modestia. Husserl no pretendía en principio otra cosa que aplicar los métodos de su maestro, Franz Brentano, a ámbitos que habían sido hasta entonces descuidados por los demás discípulos. Husserl era un matemático de brillante porvenir universitario, pero se había convencido de que el ideal de rigor racional de las matemáticas no se realizaba en ellas mismas, sino en el terreno de la fundamentación filosófica de sus bases de partida. Se hizo, pues, filósofo, miembro de la escuela de filosofía que halló más clara y rigurosa en su tiempo, precisamente dejándose llevar de la otra nota distintiva de la actividad filosófica: el radicalismo de la lucidez. El ideal de ella lo había atraído a la matemática, pero fue también lo que le obligó a dejarla –abandonando con ello, de paso, como es uso de los pocos socráticos que han existido, sus expectativas inmediatas de carrera brillante–.

Pero así como el viejo Brentano, exiliado y ciego, avanzó hacia posiciones filosóficas nuevas, no compartidas por sus antiguos discípulos, paralelamente Husserl, por fidelidad a lo mejor del pensamiento de Brentano, se vio pronto forzado por las *cosas mismas* a ir más allá, fuera del círculo posible de la escuela; y muchos años después, cuando conoció un éxito tardío pero formidable en Alemania y en el mundo entero, el viejo Husserl, de nuevo fiel a la realidad más que a nada, tuvo que escoger la soledad, porque fue también él más allá del límite a donde podían acompañarlo sus seguidores (Textos 3 y 4).

2. La razón intuitiva.

¿Dónde estaba, pues, la seducción del método brentaniano de filosofar? ¿Qué aprendió Husserl, gracias a él, que condicionó luego toda su existencia de filósofo? ¿En dónde localizar las insuficiencias, primero de Brentano y luego del Husserl anterior a sus cincuenta años?

La idea central de la fenomenología, coincidente con un rasgo muy profundo del pensamiento de Brentan, es que todo, absolutamente todo, es, en principio, susceptible de ser *vivido* a mayor o menor distancia por el hombre, de tal modo que respecto de *todo* cabe la posibilidad de esforzarse por aproximarlo a la lucidez de la vida lo más que la cosa misma admita. Porque sólo en la cercanía perfecta, en la *conciencia originaria*, se asiste al origen del *sentido* de *todo* (Texto 1). Y, en cambio, en las múltiples formas de la conciencia no originaria es perfectamente posible la tergiversación, la confusión de unos sentidos con otros, la nebulosa en que todas las cosas parecen fundirse en la indeterminación.

2.1. *La variedad de los fenómenos y la variedad de la vida.*

Esta noción de *todo* tiene que entenderse bien. Husserl llama *fenómenos* a cada uno de los componentes de este todo, y, en la madurez de su pensamiento, llama *vida* al correlato de la totalidad de los fenómenos. Naturalmente, la acepción básica del término «fenómeno» es la que aquí importa: lo que se muestra o da o aparece. «Vida», pues, significa aquello en donde acontece este aparecer de todo. Como, por otra parte, la vida lo es siempre de alguien, Husserl suele sustituirla en sus fórmulas por la palabra *yo* o *ego*.

Pero es fundamental no creer que este comienzo equivale a considerar todas las cosas, todos los *entes* –tam-

bién estas palabras ocurren muchas veces en los textos de Husserl, que no era hombre obsesionado por el sistema–, como *objetos*, y a la vida del yo como una función que todo lo objetiva. Muy lejos de esta tergiversación básica, la *fenomenología* pone todo el cuidado del mundo en distinguir los matices de cada ámbito fenoménico, que son correlativos a los modos esencialmente distintos en que el yo vive la vida. Pues para poder siquiera creer un instante que estamos haciéndole justicia a la vida y que realmente estamos procediendo a *describir* su variedad en la *conciencia originaria*, lo primero imprescindible es diferenciar los *fenómenos* en, por ejemplo y por lo menos: *fines*, medios, cosas a evitar; *bienes*, cosas importantes y cosas que se estiman cargadas de disvalor (*males*); y, por fin, efectivamente, *meras cosas* con las que simplemente contamos, sin que nos hayan nunca atraído lo más mínimo como importantes y deseables, ni nunca nos hayan repugnado o inspirado alguna forma de temor.

Ni ésta ni ninguna otra clasificación fenomenológica pretende agotar las cosas mismas, sino, sobre todo, abrir nuevas preguntas. Pero, en definitiva, es útil recordar que la vida se vive, cuando menos, en estos tres modos de la *práctica*, la *estimación* y la mera *representación*. En la vida práctica, el mundo se compone de proyectos a mayor o menor plazo; en la vida estimativa, de bienes y males; en la vida representativa, de cosas reales o meramente ilusorias, y de posibilidades y probabilidades. Hay que entender con esta amplitud las palabras *fenómeno* y *vida*.

2.2. *Las esferas de la razón.*

A lo que se añade otra cuestión decisiva: que en cualquiera de estos grandes ámbitos del *mundo* se da la distinción capital entre la *conciencia originaria* y las que no lo son. Dicho de otra manera, que vivimos dando ya

siempre por entendido que no da lo mismo querer una cosa que otra cosa, que podemos equivocarnos o atinar en nuestras valoraciones y, desde luego, en nuestra apreciación de qué existe realmente y qué no y cómo es lo que existe. Quiere decirse que la vida, en tanto que *conciencia del mundo*, está organizada como *tendiendo* a conseguir querer lo que deba ser querido, estimar lo que merezca ser estimado (y repudiar lo detestable) y aceptar sólo lo que realmente o verdaderamente sea tal y como lo aceptamos. En los términos de la fenomenología, esta situación se traduce diciendo que, tomada como nosotros lo estamos haciendo ahora, la *vida transcendental* o *conciencia del mundo* es *razón*: razón práctica, razón estimativa y razón teorética o lógica. Como se ve, este uso de las palabras evoca la filosofía de Kant. Hay razón allí donde hay criterios, allí donde se discrimina; en definitiva, allí donde la actividad está guiada por *ideales*.

Lo que Husserl aprendió en la escuela de Brentano es el carácter esencialmente *intuitivo* de la razón en todas sus formas. Como Husserl gustaba de decir, esto es tanto como renunciar en filosofía al papel moneda, para no admitir sino su cambio en calderilla. Renunciar a las grandes concepciones de conjunto y al sistema, para analizar por menudo cada pretensión de validez en cada esfera de la razón. Pero con la peculiaridad de que este análisis, que quiere ser la comprobación de lo que realmente valen las partes de *sentido* elementales de cada cosa que creemos que hay en el mundo, no se detiene en la evaluación *lógica* de las teorías correspondientes –por ejemplo, de las éticas, las axiologías y las diversas ciencias particulares de las regiones ónticas–, ni se para tampoco en alguna clase de *análisis lingüístico* –quizá, al uso de la *ordinary language philosophy*–, ni se conforma con cualquier modo de repristinar *hermenéuticamente* una tradición, sino que tiene que retroceder a la *vivencia* concreta en

que se asiste al *origen* del sentido en cuestión. Con el correr del tiempo, Husserl llamó *constitución* al acontecimiento de esta vivencia, sin implicar para nada que sea la vivencia la que *crea* en todos los casos su sentido correlativo. Con gran frecuencia, Husserl emplea también la palabra *rendimiento*, que suele ir acompañada por el adjetivo *intencional*. La vida, en este sentido, *rinde mundo*, pero, como en seguida veremos, no siempre porque su *actividad* efectivamente produzca cosas, en la acepción amplísima de la palabra «cosa»; lo que se trata de decir es, en primer lugar, que el mundo es un ámbito de *fenómenos*, y, correlativamente, que la vida del yo es, sobre todo, apertura de ese ámbito, la acción por la que al yo se le franquea la entrada en el mundo.

Insisto por ahora en la idea básica de esta concepción de la *razón*. La razón es vida, es rendimiento-de-mundo; pero este rendimiento o constitución no siempre, ni mucho menos, es *originario*. Lo habitual es que se viva nada más que vagamente dirigido (*teleológicamente*) hacia el polo ideal de lo bueno, lo bello y lo verdadero –así podemos llamar, como ha hecho la tradición, a las respectivas ideas de las modalidades de la razón–; pero que la vida carezca de profunda exigencia, de *responsabilidad radical*, de *lucidez*. Vivir es habitar el mundo, ciertamente; pero solemos vivirlo medio dormidos, como niños que no toman en serio ni para qué hacen las cosas ni qué se proponen, y que, sobre todo, no tienen idea clara de qué piensan y de qué están ya aceptando como verdadero sin haberlo comprobado personalmente. Husserl en nada ha insistido más –y alcanza aquí tonos de maravillosa hondura– que en la necesidad de la vida responsable, *radicalmente* responsable. La idea de todas las ideas de la razón, podemos decir, es la verdad. El imperativo moral supremo es el que ordena tratar de vivir perfectamente a salvo del error, y Husserl lo expresa diciendo que es, entonces,

tratar de comprobar *por sí mismo* qué valen todos los componentes del mundo (práctico, estimativo y teórico) con el que uno se encuentra. Puesto que este examen universal de su validez (que es, exactamente, el *ideal socrático* irrenunciable) *debe* hacerse, tiene que *ser posible* (por lo menos, tiene que ser posible intentarlo). Es decir, tiene que ser posible que cada uno de nosotros trate de *retroceder hasta la constitución originaria* de cada *fenómeno*, que no es sino cierta particular vivencia (o cierto conjunto de vivencias). No quiere decir otra cosa el principio del carácter *intuitivo* de la razón.

3. La reducción transcendental

Estas ideas, que un fenómenologo pretende que son ya fenómenos originarios, fundamentan toda la filosofía de Husserl. Ante todo, la vida como *rendimiento intencional teleológicamente orientado*. Vida *transcendental*, que abre al yo al mundo. Vida que siempre ya discrimina –aunque suela hacerlo a ciegas, irresponsablemente y equivocadamente– entre lo *válido* y lo que no lo es (en la teoría, en el orden de la estimación o del sentimiento, y en el orden de la práctica). Pero también vida que puede *reflexionar*, que puede volver sobre sí misma y su universal rendimiento intencional (el *mundo*), para someter a crítica radical cuanto hasta aquí, hasta el instante en que el hombre opta, de una vez por todas, por ser un seguidor de Sócrates, un filósofo, ha ido constituyendo sin lucidez ni rigor responsable.

A esta reflexión radical ha llamado Husserl, por motivos que pronto examinaremos, *reducción transcendental*, y propone que está basada en cierta *abstención* (ἐποχή). Es evidente que esta abstención afecta al conjunto de todos los fenómenos, de todos los «rendimientos intencio-

nales» o «entes del mundo» entre los que creía vivir el filósofo en el momento de empezar a ser tal, de adoptar el *hábito* de vivir ya para siempre explícita y no sólo soñolientamente dirigido hacia el ideal de la razón. Es asimismo evidente de antemano que esta abstención, ya que se cumple obedeciendo al imperativo moral categórico, y, por tanto, se realiza en primera persona, en radical soledad –como gustaba de decir Ortega–, tiene que tomar un aire que guarda cierto parecido esencial con el comienzo solipsista de la meditación de Descartes. La *gente* –sigo empleando las palabras de Ortega– me ha ayudado a «constituir» el mundo en el que hasta aquí he vivido; ahora quiero pasar a mirar por mí mismo qué vale todo esto, *todo en absoluto* (Texto 15).

4. La reducción eidética

Por otra parte, cuanto estoy diciendo, y, desde luego, los posibles resultados de esa infinitamente enérgica y *libre* reflexión del fenomenólogo, pretendo que es una lectura del *sentido* evidente y necesario de los fenómenos que, en cierto modo, son los más fundamentales. Por ejemplo, ¿qué valor tendría retroceder yo mismo a la conciencia originaria en que se constituyen los elementos de la geometría euclidiana, si fuera una pura casualidad que la vivencia en cuestión, en mí, en Euclides o en cualquiera, tuviera la estructura precisa y el *sentido intencional* que de hecho tiene? Es clarísimo que lo que interesa a la filosofía son conexiones *inteligibles*, máxima y originariamente inteligibles, entre fenómenos que se ofrezcan en la luz de la vivencia originaria de su sentido. Bajamos al ejemplo para descubrir en él lo que tiene de ejemplar, y no lo que tiene de momento fugaz de una vida. En definitiva, el interés del socrático está puesto en lo *eidético* o

esencial, en los nexos de validez universal, y no en las casualidades y los azares (Texto 2).

De este modo, hemos reunido lo que hace falta para definir a la fenomenología, y lo hemos hecho procurando *ver eidéticamente* cada uno de los componentes de esta definición. No se puede aprender qué es la fenomenología más que haciéndola. Cuando compendiamos en una definición lo que llevamos dicho, resulta ésta ser que la fenomenología es intuición y descripción *eidética* de la vida transcendental del yo –que resulta luego ser vida transcendental de la comunidad de los yoes racionales o comunidad de las *mónadas*–. Al descender en plena concreción a los acontecimientos de la vida transcendental del yo, la fenomenología ha retrocedido también a las fuentes originarias del sentido de todos los componentes del mundo. Ambos retrocesos son un único retroceso, y, en realidad, no tanto un retroceso cuanto una ganancia enorme: la reducción de la ganga de todas las interpretaciones irresponsables, para que sólo quede aquello que es condición de posibilidad de toda interpretación posible acerca de absolutamente todo posible fenómeno.

5. La crítica del psicologismo

La historia de la fenomenología, que se confunde con la aventura intelectual y existencial de este héroe socrático que fue Husserl, es, naturalmente, la de sus errores en la adecuada comprensión de sí misma.

El primero de ellos es el error de Brentano.

Nada parece más claro que considerar que lo que acabo de decir es que la filosofía se basa en la *introspección*, tan denostada por la psicología contemporánea. La percepción interna nos dará, por lo visto, la vivencia que nos pone en relación con aquel fenómeno exterior a nuestro

psiquismo que en cada caso nos interesa estudiar, y será también la introspección la que nos informe de si la vivencia que hemos localizado es o no la conciencia originaria del fenómeno.

Por percepción interna se entiende aquí el acto que ilumina, dicho metafóricamente, aquel sector del hombre que es su conciencia presente. Esta conciencia presente forma parte de la vida psíquica, la cual forma, a su vez, parte del hombre, reunida de alguna manera con el cuerpo. Y el hombre forma parte, por fin, de la naturaleza, de la trama de sustancias y accidentes que, causalmente interconectados, constituyen el mundo. El mundo es la totalidad de la creación de Dios. Dios y mundo son los objetos de las ciencias propiamente dichas. Pero es verdad que sucede que estos dos seres definitivamente reales no son conocidos por nosotros más que gracias a ciertos sucesos accidentales de nuestras mentes. Hay que empezar por ver qué *fenómenos* en la mente nos representan a los seres reales, pero, desde luego, con el fin puesto en investigar no estos fenómenos, sino los seres que les corresponden extramentalmente.

Hay, luego, que los fenómenos se dividen en general en psíquicos y no-psíquicos (Brentano decía *físicos*), es decir, en vivencias mentales que se representan, juzgan o quieren algo, y estos algos numerosísimos, no-vivencias, que son representados, creídos y, quizá, deseados.

Pensemos en el contraste entre las posibilidades que nos ofrece esta concepción de las cosas y las exigencias que hemos planteado en nuestra definición fenomenológica de la fenomenología. Brentano nos abandona al *psicologismo*, es decir, al relativismo escéptico. No nos brinda la menor oportunidad de acercarnos a nada semejante al origen esencial de un fenómeno. El hombre es una sustancia que casualmente ha aparecido sobre la faz de la tierra. En esta sustancia se han desarrollado casualmente

habilidades mentales superiores, y, entre ellas, habilidades representativas muy evolucionadas, que han terminado en la construcción de ciencias complejísimas y utilísimas. A no ser que supongamos gratuitamente que todas estas casualidades son puro producto de la providencia de Dios, ¿por qué los fenómenos que las mentes humanas se tienen que representar, según sus leyes de funcionamiento características y naturales, van a tener que reproducir de alguna manera fidedigna la realidad de las cosas mismas? El conocimiento no es, en esta concepción general de las cosas, más que un producto de la evolución de la vida, que podría no haber surgido o que podría estar sometido a leyes y condiciones completamente distintas, y que, en todo caso, podrá siempre experimentar una mutación evolutiva más. Frente a este estado de cosas, la verdad, con su pretensión de validez universal e intemporal. Por ejemplo, la verdad que dice que el conocimiento no es más que un producto aleatorio del desenvolvimiento del mundo. Esta verdad pretende decir lo que es, definitivamente y para siempre, todo conocimiento, pero no es, a su vez, más que, como ella misma dice, un producto aleatorio, etc. Lo que quiere decir que puede dejar de ser verdad en cualquier momento, y, sobre todo, que absolutamente nada, como no sea la providencia de Dios, garantiza o simplemente respalda su aspiración a recoger la verdadera *esencia* intemporal del conocimiento. Y lo malo es que la creencia en la providencia de Dios también es, a lo sumo, una verdad, un conocimiento humano, sometido al mismo problema insoluble.

La fenomenología no pretendía ser, al principio, más que *psicología descriptiva*, como llamaba Brentano a su peculiar método de retroceder hasta los fenómenos psíquicos. Pero ve ahora que la psicología descriptiva es cualquier cosa menos filosofía, es decir, menos *radicalidad de la responsabilidad teórica.*

Lo primero que habría que hacer es, de alguna manera, *platonizar*, o sea defender que, además de fenómenos mentales y no mentales (colores, formas y el resto de las cualidades sensibles y las *Gestalten* sensibles) hay realmente *esencias* y el hombre las conoce, e incluso es capaz, en algunos casos, de remontarse hasta la conciencia originaria de ellas (que es la llamada *percepción categorial* en las *Investigaciones lógicas*).

Éste es, efectivamente, el paso nuevo que, influido por el trabajo de Frege en los problemas de la fundamentación de la lógica y la aritmética, dio Husserl en el libro a partir del cual se fecha el principio del movimiento fenomenológico: las *Investigaciones lógicas*.

La tesis central de ese libro es la que tiene que resultar necesariamente de combinar los ideales que oscuramente guiaban a la psicología descriptiva con los hechos comprobados por Frege y reconocidos entusiásticamente por Husserl. Éstos son, sobre todo, que las teorías empiristas y relativistas del conocimiento –entre las que está la teoría brentaniana que acabo de describir–, todas las teorías que reducen en última instancia la verdad a *los hechos*, a lo *contingente*, son perfectamente absurdas, contradictorias consigo mismas, porque pretenden, justamente, ser verdaderas, pero nada podría serlo si no fueran verdaderas las leyes de la lógica, las trivialidades del estilo del principio de contradicción, que impiden que una proposición y su negación sean ambas simultáneamente verdaderas. Si las leyes de la lógica, conforme a las cuales todas las teorías, incluidas las empiristas, están construidas, se reducen a *contingencias*, entonces son abolidas, y, por lo mismo, se suprime la principal entre las condiciones de posibilidad de cualquier teoría. ¡Son abolidas obedeciéndolas sin percatarse de ello! Y es que, en realidad, cualquier verdad, hasta la que expresa un hecho fugacísimo, tiene la naturaleza *intemporal* que Platón concedía a sus

ideas. Si es verdad que yo ahora escribo, esto es verdad para mí y para cualquiera en cualquier lugar y en cualquier momento –y eso que estoy solo en mi cuarto de trabajo ahora–. Ponerle a la verdad la coletilla de «para estos y aquellos seres, pero no para los de más allá», es sencillamente anularla. Y lo bueno es que sus anuladores, los que reducen su intemporalidad a la contingencia del mundo, lo hacen llevados de su afán de verdad (Texto 5).

6. La doctrina fundamental de las *Investigaciones lógicas*

La intemporalidad de la verdad llevó a Husserl a la conclusión de que las entidades que pueden ser verdaderas o falsas no se pueden confundir ni con los estados de cosas en el mundo –que es evidente que varían–, ni con los segmentos de lenguaje en que las verdades son comunicadas –ya que una verdad se puede decir en una cantidad indefinidamente grande de lenguas, y, además, en una cantidad aún mucho mayor de actos particulares y fugaces de habla y escritura, en cada lengua posible–. Pero tampoco se puede identificar una verdad con el hecho de estar siendo entendida o vivida por alguien. La entidad verdadera, o, como solemos decir abreviadamente, la verdad es una *proposición ideal*, perteneciente al ámbito de los *sentidos*, cuyo espacio comparte con las proposiciones falsas –falsedades intemporales– y con los conceptos –las partes de las proposiciones–, las dudas, las preguntas, las hipótesis –entendidas siempre no como signos lingüísticos ni como los referentes de los signos, sino como el *contenido* o *significado* de ellos, *mediante* el cual los signos remiten a las cosas–. Popper se ha referido al *mundo tres*, distinto del de los entes físicos y los entes psíquicos, en un sentido análogo al de los *sentidos* de Husserl

–quien en esto coincidía con otros discípulos de Brentano, todos los cuales influyeron en la filosofía británica contemporánea, que criticó el hegelianismo valiéndose de armas comunes a las que empleaban en sus teorías estos pensadores austríacos–.

Combinemos esta doctrina con aquella otra de la que hemos dicho que se halla siempre en el centro de la preocupación de un fenomenólogo. El resultado que alcanzó Husserl de su personal comparación fue que, como es natural, también cabe retroceder a la intuición originaria de las verdades y, en general, las significaciones lógicas. Pero que hacerlo era en realidad conseguir la intuición originaria, la *percepción inmanente* de los seres reales e individuales en los que encarnan los objetos lógicos. Husserl supuso que todas las entidades de naturaleza intemporal o ideal eran asimismo *universales*, especies o géneros. Como todos los universales, habían, en tal caso, de tener individuos posibles. Una entidad ideal es siempre una clase, o, dicho con precisión, la propiedad en la que coinciden los miembros de una clase. Luego también son propiedades específicas las proposiciones, los conceptos, las teorías y las hipótesis. Ahora bien, dado el principio brentaniano del privilegio absoluto epistemológico de la percepción interna, y ya que los casos particulares de las entidades lógicas no se pueden buscar en el mundo externo, sino en las vivencias de quienes se representan las proposiciones, el primer requisito en la fenomenología de lo lógico resulta ser la percepción inmanente de aquellos fragmentos de la propia vida subjetiva en donde *se realizan*, literalmente entendida esta expresión, las verdades, sus componentes conceptuales y sus tramas teóricas (Textos 6 y 7).

Es muy importante comprender que, en efecto, si los objetos intemporales de la lógica son especies, sus individuos no pueden coincidir con sus referentes. Un estado

de cosas no es un caso de una verdad, sino lo que hace verdadera a esa verdad. El caso particular de la verdad es, más bien, la vivencia de entenderla plenamente y creerla, que acontece, quizá, en alguna vida intencional alguna vez en toda la historia. O, análogamente, un perro es un caso de la esencia «perro», pero no, desde luego, del concepto de perro.

7. El análisis básico de la intencionalidad

El platonismo de los *sentidos* reforzó muy eficazmente la inteligencia no empirista de la vida intencional que ofrecen las *Investigaciones lógicas*. Es imposible confundir las cosas con las vivencias que las «mientan», que se refieren, teórica, sentimental o prácticamente, a las cosas. Pero ahora es más sencillo, una vez que se reconoce la naturaleza ideal de los *sentidos* y cómo median en el conocimiento del mundo –ya que intervienen en todas las verdades–, dejar de pensar que la *intencionalidad* de la conciencia quiere decir que dentro de la mente se encuentra una imagen real de las cosas a las que nos estamos en cada caso refiriendo (Texto 8).

En primer lugar, las cosas ideales no admiten una imagen real, pero, en cambio, son conocidas con gran frecuencia: siempre que hacemos teoría, un paso reflexivo más nos permite *ver originariamente* las proposiciones presuntamente verdaderas que se entrelazan en esa teoría.

En segundo lugar, sobre todo, está el hecho de que la descripción de la conciencia se enriquece mucho cuando buscamos en su realidad misma, en su *inmanencia*, los particulares que corresponden a los sentidos ideales. Y este enriquecimiento nos aparta para siempre del empirismo.

En efecto, la diferencia inmanente a nuestra vida intencional que ahora queremos identificar, no se puede con-

fundir con ninguna sensación (ni con las *impresiones*, ni con las *ideas*, en el sentido que estas palabras tienen en la filosofía de Hume). Cuando las sensaciones no varían, es evidente que sí podemos variar, e incluso que lo hacemos involuntariamente en muchos casos, la referencia intencional de la conciencia. Sigo teniendo las mismas sensaciones, pero una vez las *interpreto* como presentándome un árbol lejano y, un momento después, bien puede ser que la interpretación varíe: no estoy viendo un árbol, sino un animal que no reconozco, por ejemplo. Estoy «mentando» la misma cosa, basándome en las mismas sensaciones, pero lo hago valiéndome de sentidos muy diferentes (Texto 9). Los *contenidos primarios* (paso ahora a la terminología propia de Husserl) o *hyle* son los mismos; la *cualidad intencional* (esto es una percepción, y no una fantasía ni un deseo) es la misma; pero no es el mismo el *sentido de la aprehensión* –entiéndase: la parte individual de mi vida que le corresponde, eso que varía en mí cuando paso de creer que veo un perro a que veo un tronco de árbol–. A esta parte diferente de la vivencia intencional, que es, en definitiva, la responsable capital de la intencionalidad, la llama Husserl *materia intencional* en las *Investigaciones*, y es lo más importante del concepto posterior de *nóesis* (Texto 12). Si se añade la idea de que hay una diferencia no de grado, sino esencial, entre la materia intencional y los contenidos primarios, entre la nóesis y la hyle conscientes, tenemos puestas las bases de una doctrina radicalmente no empirista del conocimiento y, en general, de la conciencia, la vida y la existencia. Con todos sus defectos, esta crítica del empirismo ha movido la mayor parte de los progresos peculiares de la filosofía del siglo XX que no ha sido una regresión arcaizante a formas de pensamiento ya antes ensayadas hasta el final en la historia.

La materia intencional, que decide *qué* estamos mentando y *con qué propiedades* (por ejemplo, un tronco

seco de árbol allá lejos, etc., etc.), reunida con la cualidad intencional (acabo de decir que ésta es, sencillamente, lo que distingue a una percepción de una fantasía o de un deseo *de la misma cosa aprehendida según el mismo sentido* las tres veces), constituye aquello que no puede dejar de poseer una vivencia intencional, y, por eso, aunque ambas son *momentos reales* de la vivencia, y también es parte *real* de ella el conjunto de ambas, Husserl escogió para este conjunto el nombre equívoco de *esencia intencional*. Es evidente que la esencia intencional completa es aquella entidad inmanente a la vida subjetiva que buscamos cuando investigamos cuáles puedan ser los individuos de los conceptos, de las verdades y de las teorías. Para poder alcanzar una *intuición originaria* de estos objetos ideales, el requisito primero es alcanzar una intuición originaria de la esencia intencional en que se realizan en mi propia conciencia (Texto 10).

Las sensaciones (hyle, contenidos primarios) no faltan tampoco nunca en cualquier momento de la vida, en cualquier vivencia. Pero no pertenecen a la esencia intencional porque no es preciso, para que una vivencia sea intencional, que su materia intencional esté realmente interpretando un grupo de sensaciones presentes como «contenidos representantes» de las propiedades sensibles del objeto. Ya hemos dicho que podemos mentar objetos no sensibles; pero también sucede que podemos mentar *en vacío*, en la máxima lejanía respecto de la intuición, objetos que de suyo sí son sensibles (y es lo que sucede cuando, en vez de ver las cosas, nos limitamos a hablar de ellas o a oír hablar de ellas).

8. Las aporías de las *Investigaciones lógicas*

Los problemas –precisamente en su mayoría son residuos del empirismo en la nueva teoría de la vida cons-

ciente– se presentan en gran número, pero sobre todo son de dos órdenes. En primer lugar, está el hecho de que cuando las sensaciones sí actúan de contenidos representantes de las propiedades sensibles del objeto, Husserl deja la puerta abierta a una regresión de la teoría de la conciencia en la dirección del viejo *representacionalismo causal*. Por lo visto, las sensaciones son imágenes más o menos buenas de las cosas, que como por milagro se trasmiten desde ellas hasta la conciencia, vía el cuerpo.

En segundo lugar, como la *plenitud intuitiva* la tiene una vivencia precisamente en función de que esté *llena* de contenidos representantes de la cosa mentada, se hace dificilísimo, por no confesar que directamente imposible, explicar que haya percepciones inmanentes y que haya intuiciones categoriales. ¿Qué sucede cuando lo que estoy conociendo es mi propia vivencia presente? ¿Es que también en este caso debo diferenciar los contenidos representantes y la esencia intencional del acto? Puedo, a lo mejor, tratar de decir que la cosa misma coincide, sin más, con los contenidos primarios; pero queda un resto de diferencia entre mi percepción y lo por ella percibido.

Aunque mucho más difícil es aplicar la doctrina de la plenitud intuitiva, esencialmente basada en el carácter de contenidos «representantes» que poseen las sensaciones, a las intuiciones de esencias, proposiciones, estados de cosas... (o sea a las intuiciones *categoriales*). Husserl lo intentó desesperadamente, sin embargo, en plena coherencia con el resto de su posición. Estoy seguro de que su fracaso, que sólo mucho después fue reconocido por él mismo, tuvo que ver en el retraso y las dudas respecto de la publicación de *Investigaciones lógicas*. Lo paradójico fue que quienes leyeron con más entusiasmo este libro decisivo (sobre todo, Dilthey, Scheler y Heidegger) no se fijaron en la imposibilidad interna de la teoría de la intuición categorial, sino en el hecho mismo de que se defen-

diera –aquí los argumentos eran mucho más sólidos, por cierto– que existía sin duda tal intuición de lo necesario y de lo intemporal.

Pero el problema más grave que lastraba la doctrina global de las *Investigaciones* era el realismo ingenuo con el que su autor deseaba todavía ver interpretado el conjunto de su trabajo. La delgada capa de entidades susceptibles de ser inmanentemente percibidas –y sobre la cual se alzaba, en analogía con las ideas de Brentano, el resto del edificio del conocimiento–, o sea las vivencias del propio yo que filosofaba, era, exactamente y precisamente, una *capa del mundo*. Husserl no había caído en la cuenta de que entre su nueva postura y el neokantismo (su amigo Natorp se lo haría ver en los años inmediatos) había parecidos más profundos de los que él reconocía. Las vivencias intencionales no estaban aquí interpretadas todavía en sentido transcendental, como condiciones últimas de la posibilidad del *ser del mundo*, sino en mero sentido empírico. ¿No significaba esto, en realidad, a la larga, una psicologización de las propias leyes y verdades ideales, que, a fin de cuentas, arraigaban en los hechos de la conciencia no de otra manera que como las relaciones de ideas humeanas se referían últimamente a las cuestiones de hecho en el dominio de las impresiones y de sus imágenes ideales?

9. El pleno descubrimiento de la vida transcendental

El resto de la actividad de Husserl debe entenderse como un empeño radical por librar a la vida transcendental de toda interpretación que le sea añadida por nosotros habiéndola recogido del sentido que poseen las cosas del mundo. Lo esencial es liberar al pensamiento de la idea

previa de que el ser cotidiano del mundo o el ser que las ciencias exactas le reconocen, es el marco interpretativo absolutamente obligatorio para la comprensión de *todo*, incluida la propia vida intencional. Lejos de ello, el mundo de la ciencia y hasta el mundo de la vida cotidiana –sobre cuya base se levanta el de la ciencia– son primordialmente *rendimientos intencionales de la vida transcendental,* no en el sentido fichteano de creaciones de la libertad (y la imaginación) transcendental, sino simplemente en el sentido de que el mundo no es sino el *correlato de sentido*, el *nóema*, del sistema peculiar que forman, en sus *síntesis*, las *nóesis*, las vivencias intencionales –y, sobre todo, las *intuiciones originarias* de las entidades clasificables en las diversas regiones de la realidad– (Texto 13).

La *reducción transcendental* se basa en la suspensión de cierta fe primordial: la que cree, ya de antemano, que *ser* significa *ser parte del mundo.* Al ser suspendida esta creencia natural, esencialmente alimentada por las necesidades pragmáticas de la vida, pero no necesariamente coincidente –así lo mostró Sócrates– con las exigencias prácticas, morales, de la vida misma, se descubre que no todo desaparece, que se está lejísimos del nihilismo, en sus exactos antípodas. El *residuo* de tal abstención –que al principio da el vértigo que produce el miedo a que se trate de una abstención absolutamente universal– consiste en descubrir que la *actitud natural*, que otorgaba preeminencia plena al mundo, a los entes, olvidaba y encubría, dejaba en el anonimato a la fuente perenne de su sentido mismo: a la *vida transcendental*, a la *subjetividad transcendental*.

Es lo mismo decir que el residuo de la reducción transcendental es la vida transcendental, que decir que en esta operación filosófica lo que aparece es que el mundo, los entes, son, primordialmente, *sentido*. Es precisamente como *sentido de la vida transcendental* como se ve el

mundo –los mundos, contando con cuantos se abren sobre el suelo común y básico del mundo de la vida cotidiana: los de la ciencia, el arte, la religión, la cultura en general y en definitiva– una vez que la abstención fenomenológica da paso a la *reducción*.

La reducción, pues, lejos de ser una pérdida, incorpora el mundo a la vida subjetiva, sólo que por la vía de mostrar que el ser auténtico de un mundo es su ser un conjunto sistemático y universal, infinitamente abierto, de *sentidos*. De sentidos *rendidos* por la *vida transcendental*, de la cual ahora el filósofo ya no se olvida.

La reducción transcendental es la fenomenologización absoluta del mundo, podría decirse también. O sea es llevar el presunto ser bruto, opaco o «salvaje» del mundo a su condición primigenia de *fenómeno*, para el que carece de sentido, es literalmente absurdo, suprimir su correlato: la vida en sentido transcendental. La cual, por su parte, no puede ser ni siquiera descubierta más que como polo subjetivo de la constitución del sentido (Texto 14).

Es verdad que Husserl insistió en sus *Ideas I*, manual básico de la fenomenología llegada a madurez, en la idea de que la conciencia es la única *región óntica* a la que hace buen sentido aplicar la definición cartesiana de la sustancia: lo que no necesita de nada para existir. Pero esta fórmula es excesivamente equívoca, y debe ser enmendada en el sentido de toda la ingente producción literaria posterior del mismo Husserl (Texto 21).

En primer lugar, sí es cierto que cabe pensar siempre la posibilidad de una aniquilación del mundo a la que asista la vida consciente y tras la que ella aún subsista. Pero esto no significará que la vida transcendental pueda dejar de ser *constituyente de sentido*; sólo querrá decir que el sentido universal y abierto *mundo* habrá sido *decepcionado* y tachado por ciertas experiencias originarias de sentido absolutamente revolucionarias, que sólo ten-

drían pálida analogía con la catástrofe que viven, al parecer, ciertos géneros de locos. La cuestión es que todo lo que está en el espacio es sólo susceptible de una intuición originaria tal que se encuentra por principio, por esencia, abierta a la necesidad de ser indefinidamente confirmada por otras futuras; lo que quiere decir que podría también ser defraudada por ellas. Por sorprendente que sea en determinadas ocasiones, respecto de cualquier ser espacial cabe la ilusión perceptiva (se puede evocar la experiencia del Segismundo calderoniano, o, en las artes actuales, la indecisión extraordinaria en que aparecen personajes centrales de *Blade Runner*, la película de Ridley Scott). Más universalmente, podría ocurrir que el propio espacio tridimensional perceptivo fuera decepcionado por alguna percepción de cosas futura; aunque, evidentemente, esto no afectaría a la constitución de los protoespacios en los que se hallan los diversos campos sensoriales (Texto 11).

La vida subjetiva transcendental lleva en sí, como su sentido, al mundo de la vida y a los mundos de la cultura. Las más formidables decepciones, capaces de borrar del ser real no sólo partes de esos mundos, sino hasta a ellos mismos como sistemas universales, coherentes y abiertos, no pueden por principio atentar contra el hecho básico –el hecho de todos los hechos– que es que siga fluyendo esta vida y sigan en ella aconteciendo procesos constitutivos tales como las percepciones «de cosas», las estimaciones, las actividades de la práctica y de la creación cultural. Sólo vistas así las cosas hace buen sentido aplicar a la vida transcendental las palabras que Descartes aplicaba a la sustancia. Lo que sobre todo quieren decir es que es *absurdo* pretender que el mundo, en cualquier sentido en que se lo tome, sea el ser máximamente concreto, máximamente independiente y sustancial, el ser primero en sí. Éste es, en cambio, la vida *intersubjetiva* transcendental, cuyo correlato de sentido es el mundo de la vida (y los

mundos culturales). En el seno de esta vida se halla su sentido, sea mundo o sean los restos de un inimaginable, pero no lógicamente imposible, naufragio de este sentido.

Debemos recordar, pues, que es la reducción de los entes a sentido (válido o no válido) una de las características capitales del método fenomenológico (Texto 16). Precisamente por esto es también absurdo decir que la conciencia o la vida transcendental es una «región óntica». Las regiones ónticas son las que forman los ámbitos distintos de los rendimientos intencionales: la naturaleza, la historia, etc. La propia vida transcendental no es otro de estos ámbitos (Texto 17). Entre ella y ellos corre una *diferencia* radical, a la que Husserl se ha referido en ocasiones con las palabras clásicas del idealismo alemán (*conciencia / ser*, o sea *Bewusstsein / Sein*), pero que mejor habría sido interpretar, como genialmente ha propuesto Michel Henry, en términos de la *diferencia ontológica*. En un lado se halla el *aparecer* y, en el otro, *lo que aparece*: el sentido como *fenómeno puro*, en su casi infinita diversidad. Y el *aparecer* es el *ser* de los fenómenos o entes. Un aparecer que, además, es puro aparecer y, por eso mismo, acontecimiento de auto-aparecer. Una ontología pura y realmente fenomenológica, sería en tal caso el verdadero horizonte interpretativo de la fenomenología de Husserl. Pero Husserl mismo fue menos claro en este respecto. Terminemos esta breve presentación del núcleo de su obra tratando de mostrarlo.

10. La correlación *nóesis-nóema*

La prueba más contundente de la exactitud de la interpretación que he ofrecido de las *Investigaciones lógicas* la aporta una tesis central en ellas: que la fenomenología debe prescindir por completo de los objetos y concentrar-

se exclusivamente en la conciencia de ellos. Es tanto como decir que la abstención metodológica con la que se hace posible la fenomenología consiste, paradójicamente, en eliminar del campo de visión y del campo de vigencia los entes, los fenómenos, para volverse en exclusiva hacia aquello que los hace aparecer y habitualmente permanece anónimo y olvidado: las vivencias que «mientan», en vacío o intuitivamente –y, en este último caso, de manera originaria o de manera no originaria– los objetos todos. Así, por ejemplo, el *cogito* es entendido más bien como una *cogitatio* sin sujeto –el «yo fenomenológico» no es más que la serie de las vivencias– y sin contener en sí el *cogitatum*. No quiere decirse que Husserl no vea que la vivencia es intencional y que consta absolutamente, tanto como su misma existencia, *qué* mienta y cómo lo hace. Lo que sucede es que Husserl quiere explicar que sepamos estos detalles esenciales mirando únicamente a la conciencia, fuera de la cual, radicalmente *fuera* de la cual está el objeto mentado –salvo, naturalmente, en los casos de vivencias referidas a mis propias vivencias–. Precisamente esto justifica cuanto he dicho arriba acerca de la esencia intencional de una vivencia: ella, captada en la percepción inmanente, es lo que me dice, sin posibilidad de error, qué estoy mentando y cómo lo estoy mentando. Una cuestión completamente diferente de ésta fenomenológica es saber por qué causa estoy viviendo la vivencia que en cada caso concreto me sucede –y hemos visto que el realismo supuesto ingenuamente por el libro de Husserl obliga a introducir una interpretación representacionalista de las sensaciones y, en definitiva, de todos los actos intencionales intuitivos, muy contra el deseo del propio Husserl. Aún se está demasiado en la estela de la doctrina cartesiana sobre la «verdad material» de las ideas.

Cuando el fenomenólogo ha comprendido que sólo la abstención respecto de la actitud natural le abre el terreno de las descripciones de la vida transcendental, la tesis de las *Investigaciones* que prohibía a los objetos o *cogitata* formar parte de las descripciones fenomenológicas desaparece. Es reemplazada por la tesis exactamente opuesta. Los *cogitata*, llamados ahora *nóemas*, son, en tanto que *sentidos* válidos o no válidos –la *razón* lo determinará, recurriendo a las evidencias originarias de los ámbitos teórico, estimativo y práctico–, *partes inmanentes* del fenómeno puro en cuya descripción está empeñada toda la tarea de la fenomenología. Ésta ha pasado de creer que podría trabajar sólo en el terreno *noético*, a reconocer que necesita también, por lo menos en la misma medida, del terreno *noemático*. La relación de correlación o de *constitución transcendental* es ahora reconocida como campo esencial de trabajo de esta ciencia primera de la filosofía que Husserl ha descubierto.

Desde el punto de vista de la ontología tradicional, el nóema y la nóesis son imposibles de reunir en una entidad concreta de la que ambos formen parte. Una evidencia fundamental para las *Investigaciones* era la de que en el interior de una vivencia no puede haber más que ingredientes reales, partes de la vida, momentos del tiempo de la conciencia. Ahora, la fenomenología a partir de *Ideas I* propone entender mucho más sutilmente las cosas. La relación de constitución tiene siempre de peculiar que del lado que constituye –lo noético y, en general, la vida– presenta una multiplicidad que está abierta a lo infinito. En principio, respecto de cualquier objeto caben infinitas vivencias posibles, mías o ajenas. Lo constituido, en cambio, es *unitario*. La relación es, pues, de muchos a uno, aunque ya no se trata *exactamente* de la relación de instanciación de una especie en sus casos individuales. La multiplicidad constituyente *se sintetiza* y *rinde* una uni-

dad de sentido, que quizá sea válida y, por otra parte, sensible o ideal, un fin o una mera cosa de la naturaleza (entendida ésta dentro de la puesta entre paréntesis de la actitud natural). Pero lo realmente decisivo es que la síntesis intencional y su rendimiento son *inseparables esencialmente*. Una ley inteligible los vincula *a priori*. Quien haya de poder *ver* un *color*, necesitará, así sea un dios o un ángel o un animal, *vivir* un acto intencional, o, mejor, una fase de actos intencionales momentáneos que se van sintetizando, tales que han de ser todos actos de muy determinada especie, de una configuración fenomenológica completamente determinada; en otro caso, no es posible ver un color.

Así, por ejemplo, no tiene sentido pretender, como tradicionalmente se hacía, que el espacio, que jamás concede una percepción que abarque simultáneamente todos los lados y las perspectivas y las relaciones que una cosa tiene por ser espacial, se ofrezca a una inteligencia superior a la del hombre en una intuición *adecuada*, o sea de ese estilo esencialmente prohibido por la naturaleza fenoménica evidente de lo espacial. Es tan imposible como pretender que una operación aritmética sea olida, o que una conciencia que no es la mía sea algún trecho vivida al alimón por el yo del otro y por mí.

Éstas y otras innumerables, que afectan a la variedad extraordinaria de los modos vacíos e intuitivos, sentimentales y prácticos de la vida transcendental, son las verdades esenciales, obtenidas como frutos de la descripción pura tras la *reducción*, que busca la fenomenología. La cual puede ser, pues, o predominantemente noética, o predominantemente noemática –y en este caso se equipara a las diversas *ontologías materiales* o saberes apriórícos sobre las distintas *regiones* ónticas–, o predominantemente referida a la correlación noético-noemática.

Parece un empirismo transcendental, pero su fruto es siempre un verdadero océano de leyes esenciales intuitivas sobre, en último extremo, la *vida transcendental*, en el sentido más concreto y pleno en que esta palabra puede usarse.

11. La fenomenología genética

Y, sin embargo, con todo esto no se ha logrado aún penetrar en los dominios más difíciles y más característicamente filosóficos de la fenomenología. Hasta ahora hemos permanecido en los campos dilatadísimos de la fenomenología meramente *estática*. Y los trabajos de Husserl en la fecunda época de Friburgo más bien están concentrados en la zona oscura y radical de la fenomenología *genética*.

Y es que en los desarrollos anteriores hemos simplificado mucho las cosas, a fin de practicar un acceso a los fenómenos que pudiera ser recorrido por un principiante. Pero hemos dejado fuera al menos cinco enormes temas.

11.1. *La conciencia del tiempo.*

El primero de ellos –el de más interés e importancia– es el hecho de que las vivencias están dispuestas como *fases* del tiempo de la vida, de la *temporalidad inmanente*, y hasta ahora las hemos manejado como si fueran entidades fijas y firmes, concretas y bien diferenciables en sus límites. Cuando la verdad está lejos de ser tan simple. El tiempo de las vivencias *aparece* también ante la conciencia transcendental (Texto 18). En el momento mismo en que vivimos cualquier referencia intencional atenta a cualquier parte del «mundo de la vida» –las comillas aluden a la reducción fenomenológica ya efectuada–, no

sólo se constituye evidentemente ese trozo del mundo, sino también la propia vivencia. La autoconciencia, la conciencia propiamente dicha, que acompaña a todo *cogito*, coincide, precisamente, con la constitución de su temporalidad. Oigo una melodía, que es un nóema puramente hecho de tiempo y de cualidad sensible; pero soy a la vez consciente de que oigo, en un acto que no puedo identificar con una audición de la audición, sino que más bien consiste, puramente, en la conciencia de la *duración* de la audición como tiempo mío.

Esto significa que las vivencias que constituyen mundo son a su vez identidades constituidas, seres en el tiempo –si bien no en el tiempo del mundo, sino en el exclusivamente mío–. Aparecen también ellas; y este acontecimiento de su aparecer es el que fundamentalmente sirvió desde el principio para forjar la palabra *conciencia* en contextos no necesariamente morales.

Lo que digo se aplica al conjunto de la audición, para continuar con el ejemplo; pero parece en seguida que directísimamente afecta a los campos sensoriales. Si supusiéramos la instantaneidad pura de los campos sensoriales, no sentiríamos literalmente nada. Ellos, evidentemente, duran. ¿Qué es, entonces, tener conciencia de la audición –tanto de su hyle como del sentido noético en que la estoy interpretando: música de violines, Debussy, viene de la derecha y se aleja...–?

En cuanto hacemos esta pregunta, comprendemos que la conciencia de la audición carece de la estructura acostumbrada: hyle o materia consciente o sensaciones y forma consciente o nóesis o «sentido de la aprehensión». No hay sensaciones de sensaciones... Incluso si introducimos en las descripciones –que es el segundo gran tema hasta aquí preterido– no sólo las sensaciones auditivas, sino las *cinestesias*, es decir, las sensaciones del *cuerpo propio* sentido vivo y por dentro y por mí solo, no varía el hecho

de que la conciencia de la audición queda sin alcanzar. Las *cinestesias* –hay que decir que Husserl suele usar este título global para todas las sensaciones que integran el cuerpo propio vivo sintiéndose– son imprescindibles auxiliares de cualquier percepción de cosas. Si las sensaciones «musculares», las sensaciones de movimiento del cuerpo y de equilibrio, las de dolor, placer y esfuerzo, no se desarrollan de cierta forma precisa, la audición no puede tener lugar. La tomaríamos –es decir, eso sería fenomenológicamente– por una alucinación espantosa. Y lo mismo pasa con la visión, el tacto y el resto de las percepciones sensoriales. Aquel mueble está allí sólo si puedo vivir determinadas sensaciones de movimiento acompañando a determinadas series de sensaciones visuales y táctiles, que se dejan interpretar como mi aproximación al lugar del mundo ocupado por el mueble.

En definitiva, la conciencia de la audición, que es esencialmente la constitución de ella como un «objeto inmanente», como una identidad que ocupa ya para siempre, desde ahora, su lugar en el tiempo de la vida de un yo, es adecuadamente llamada por Husserl *temporalización* y, en la primera época, «conciencia interna del tiempo». Carece de contenidos primarios o hyléticos, y es, sobre todo, pura intencionalidad, o, mejor dicho, pura modificación continua y absolutamente peculiar de la intencionalidad. En su centro es conciencia del presente de la audición de la melodía; pero no cabe tal conciencia si no es *reteniendo* el inmediato pasado de la audición y *proteniendo* su inmediato futuro. Estas retención y protención no son sensaciones de índole nueva, sensaciones de sensaciones. Son, justamente, actos, intencionalidades, sólo que absolutamente peculiares –es imprescindible insistir en ello–. La retención es conciencia de la misma audición de la misma melodía que lo son la protención y la *impresión originaria* o *presentificación* pura. Pero la re-

tención es la conciencia originaria del pasado inmediato como tal pasado inmediato. Tiene el mismo sentido que la protención y la pura *presentificación*, y no consiste en unas sensaciones envejecidas pero presentes; y, sin embargo, en ella se ha *modificado pasivamente*, con una pasividad formidable, en la que ninguna libertad mía podría intervenir, el carácter originario de la conciencia del presente.

He aquí una *génesis pasiva* de la propia conciencia del mundo, o, dicho exactamente, de su *forma temporal*. Se trata de un puro rendimiento de la conciencia, no achacable más que a la conciencia misma –y aquí sí tiene, pues, sentido, enraizar el *idealismo transcendental* del que muchas veces habló Husserl para referirse a su fenomenología–. Pero lo más paradójico del caso es que no puedo considerar a las «vivencias» que «forman parte» de la conciencia interna del tiempo como entidades en el tiempo. No, claro: porque el tiempo de la propia vida transcendental es el rendimiento constitutivo de estas «vivencias». He descendido descriptivamente hasta el origen fenomenológico del tiempo, hasta el aparecer del aparecer; y me encuentro con una pasividad invulnerable, que engendra la forma de la vida y la identidad de todo objeto constituido, tanto nóesis como nóema, y lo hace según una estructura que a muy duras penas se deja todavía interpretar en los términos de la constitución transcendental. Es verdad que parece apuntar una determinada multiplicidad de conciencia referida sintéticamente a una misma vivencia mía; pero la *conciencia o subjetividad absoluta*, la *temporalización* es pura intencionalidad sin nóesis ni hyle propiamente dichas. Husserl confiesa que nos faltan los nombres para este sujeto puramente sujeto, hasta el que nos llevan las descripciones, y no ya sólo las argumentaciones clásicas de la filosofía kantiana (Texto 19).

11.2. *La asociación.*

He mencionado cómo el segundo gran tema pospuesto en la fenomenología estática es la intervención del cuerpo propio en la constitución del mundo. Pero también lo es, y más profundamente, la génesis del cuerpo propio, es decir, del instrumento de todo sentir, que tiene la característica de sentirse a sí mismo. Análogamente a como la conciencia interna del tiempo engendra la forma temporal de toda conciencia del mundo, la *asociación* estructura pasivamente los campos sensoriales, funde unos con otros y funde también al conjunto de todos ellos con ese otro conjunto de sensaciones que es el cuerpo propio.

Hay aquí un problema capital que Husserl no puede resolver fenomenológicamente y que, en consecuencia, parece haber permanecido abierto en sus descripciones. Esperamos nuevas revelaciones de los inéditos guardados en los Archivos Husserl; pero la verdad es que no hay respuesta clara –aunque tampoco la prohibición de preguntar fenomenológicamente por ello– acerca del origen último de aquello que asocia la asociación. ¿Cuál es el origen más remoto de la «materia sensible» de la conciencia? Parece muy plausible considerar que ya desde el principio los campos sensibles aparecen estructurados según la ley de la figura y el fondo. Parece también muy adecuado decir que hay *intereses pasivos* –Husserl llega a emplear en sus últimos años los términos *instinto* e *impulso* para referirse a estos componentes de los fenómenos sensibles, a estos elementos imprescindibles de su novedosa *estética transcendental*–. Pero ni la forma temporal, ni los instintos o intereses aún no explícitos, por cuya virtud se estructura en figura y fondo un campo sensible, pretenden explicar la presencia primitiva de los datos hyléticos. Aunque en algunos fragmentos especulativos Husserl se aproxima a ensayar fórmulas descriptivas que harían de su filosofía una reconstrucción fenomeno-

lógica de la doctrina de Fichte, la mayoría de los textos se inclina a rechazar la posibilidad de ver en la «materia sensible» primitiva o «archi-hyle» algo así como una solidificación del tiempo originario; como si al brotar en el puro presente a la vez la percepción y lo sensible del acto auditivo, esta materia sensible no debiera distinguirse del puro ahora instintivamente teñido de afectividad.

11.3. *El yo puro.*

Y es que –pasamos con esto a otro de los problemas genéticos– eso sería tanto como situar en el origen de la propia temporalización al *yo puro*. Con él hay que contar, reconoce el Husserl posterior a las *Investigaciones*. Verdaderamente hay *cogito*, que incluye la referencia a *yo*. Hay diferencias de la atención, gracias a las cuales se estructura en figura y fondo el propio campo presente de la conciencia del mundo. En la vivencia atenta, el yo «mira» hacia el mundo despierto, vigilante, activo; a su alrededor, un halo de «potencialidades» que son ya vivencias constituyendo el fondo del campo perceptivo, por ejemplo, y que en cualquier momento pueden ser «actualizadas» y pasar a ser verdaderamente vividas en la forma *cogito*. Éste es un campo de libertad y dominio para el yo, el cual no se confunde con ninguna vivencia, sino que es el polo de referencia idéntico con el que se ligan todas los *actos* propiamente dichos de la vida intencional.

Ahora bien, así vinculado con la actividad, el yo no puede ser, en principio, el sujeto que vive la conciencia del tiempo y la lleva de alguna manera a cabo, porque ella es la pasividad de todas las pasividades –según una de las hipérboles gratas a Levinas–. De aquí que no podamos atender en realidad a la pura conciencia del tiempo –aunque los fenómenos hablan a veces en favor de tal posibilidad, y así lo hace constar Husserl–. Más bien se dirá que a

cierta altura de la génesis transcendental comparece ya la actividad intencional propiamente dicha: los intereses llegan a ser estímulos que nos afectan, y el yo gira explícitamente, dejándose llevar, en la dirección de los objetos que se destacan del fondo desatendido del mundo. Y sólo porque esto termina por ocurrir incluimos a la conciencia del tiempo y, en general, a la pasividad transcendental, en la esfera de la constitución universal de *mi* vida.

Por otra parte, lo que sí debe considerarse un dato femonomenológico indudable es que el yo puro, aunque sea en su núcleo la identidad inmutable a la que me he referido ya, se va enriqueciendo a medida que su vida avanza, es decir, se va autoconstituyendo en cierta forma peculiar. Dicho directamente, va adquiriendo *hábitos* que tienen evidentes efectos sobre sus futuros rendimientos constitutivos, hasta el punto de que cabe considerar a todo ahora nuevo de la vida como una «protofundación» de un nuevo hábito del yo. Éste, por ejemplo, queda enterado, en adelante, de tal o cual sentido del mundo, adquiere ciertas convicciones, se tiñe de virtud o de vicio, pierde facultades, etc. Todo esto puede ser interpretado, claro está, en sentido personalista; pero se trata también de fenómenos que acontecen en el yo puro, en el lado de esa mirada que se dirige a las cosas del mundo a través de las vivencias atentas, porque esta mirada va cargada ya con tales *habitualidades transcendentales.* Hay, pues, un sentido transcendental de las palabras «infancia», «madurez» y «vejez», y, por ejemplo, es por razones esenciales por lo que un niño no puede ser moralmente sabio (Texto 20).

Todo lo cual hace tanto más difícil, desde el punto de vista de la prudente fenomenología de Husserl, vincular claramente la conciencia interna del tiempo y el yo. Pero, en todo caso, aclara por qué no se toma el camino de atribuir a rendimiento del yo puro la mismísima temporalización de la vida transcendental.

11.4. *La intersubjetividad de las mónadas.*

Y, sin embargo –otro tema no tocado por las *Investigaciones lógicas*–, la fenomenología transcendental se entiende a sí misma, y tanto más cuanta más madurez adquiere, como una *monadología*, e incluso como una metafísica teleológica, en la que hay una prueba de la existencia de la mónada divina valiéndose del argumento de la finalidad racional del todo que es la vida monádica intersubjetivamente conectada (Texto 22).

Creo que a esta altura será evidente que se habla de *mónada* una vez que se integra en la inmanencia fenomenológica, como *esencialmente inseparable* de la vida transcendental, a todos los nóemas. La mónada de Husserl no es, precisamente, el yo puro, sino el *ego transcendental* tomado en su plena concreción, de la cual forman parte *el mundo de la vida como sistema noemático y los mundos culturales.*

El descubrimiento de la necesidad de la ἐποχή fenomenológica trajo al principio, y por mucho tiempo, una perplejidad nueva al trabajo de Husserl. ¿No era la fenomenología, por monádica, un auténtico y cerrado *solipsismo transcendental*? En la esfera *primordial* de *lo mío propio* es cierto que comparecen vivencias cuyo rendimiento intencional son mis prójimos y, en general, los sujetos ajenos a mí mismo, tanto si están cerca como si están lejos, en el tiempo o en el espacio, de mí. Se trata de las *empatías*, por las que vengo a tener conciencia originaria, pero siempre como desde fuera, de las otras vidas transcendentales. Naturalmente, parto de interpretar ciertos cuerpos del mundo como verdaderos cuerpos vivos, sensibles instrumentos de sensación como mi propio cuerpo lo es, y, así, tomo por expresión de la vida transcendental –en sus formas animales o humanas, familiares o extrañas, enfermas o sanas, infantiles o adultas– ciertos fenómenos visuales o táctiles o auditivos.

Pero es evidente que las empatías vienen ya siempre tarde, y que no se puede entender por qué suspenderemos la actitud natural respecto de todas las percepciones del mundo pero justamente no respecto de las empatías. Mi radical soledad de sujeto responsable de la meditación fenomenológica y de la *reducción* se transforma en solipsismo de mi mónada sin ventanas.

La solución lentamente elaborada por Husserl consiste, sobre todo, en una consecuencia de la admisión del mundo como nóema en el interior de la mónada. Ese mundo, ya en sus estratos elementales como mundo originario de la vida, es un sentido *intersubjetivamente constituido*, y de este carácter esencial no cabe prescindir en ninguna reducción *abstractiva* a lo mío primordial que yo lleve a cabo dentro de la reducción fenomenológica. Realizaré en adelante, desde luego, esta reducción abstractiva y de segundo orden, pero sólo con el fin de cerciorarme fenomenológicamente del origen del sentido *alter ego*, y no llevado por la zozobra de haber ido a parar a un solipsismo incurable.

De hecho, la radicalización de los análisis sobre el origen del *alter ego* condujo a Husserl a describirlo enclavado en la pasividad superlativa de la conciencia del tiempo, donde también, por virtud de la des-presencialización característica de las retenciones y las protenciones, se abre la posibilidad de la rememoración propiamente dicha, en la que mi yo se desdobla de alguna manera –y concibe la posibilidad de una pluralidad de yoes–.

11.5. *La teleología.*

El último problema genético es el que se refiere al *orden teleológico* de este hecho fundamental que es la vida transcendental de las mónadas «mancomunadas» en la constitución del sentido. En el ahora mío resuena el ahora

de toda esta vida intersubjetiva. Pero toda constitución intencional es *síntesis*: corroboración abierta a ampliación del sentido ya constituido. La fenomenología genética, llegada a su plenitud, es capaz de afrontar los problemas de la historia, que empezaron por serle tan ajenos. La colaboración del *todo de las mónadas* en la constitución del sentido permite una suerte de difícil retroceso fenomenológico hacia las fuentes de cualquier sentido históricamente constituido, de tal manera que quepa mostrar o su legitimidad o su endeblez, pero, en todo caso, sus problemas esenciales. La razón práctica nos abre a algo muy próximo a la fe práctica de los seguidores de Kant: la síntesis universal e intersubjetiva del sentido está efectivamente atraída, como decíamos hace muchas páginas, hacia los ideales de la razón, que se integran en la mónada divina, pensada sobre todo como fin último, manifestación absoluta de la razón que quizá, atravesando la precariedad de la historia, llegue un día a iluminar el mundo radicalmente, siempre y cuando los hombres, los filósofos, tomen hasta el final sobre sí la carga de la seriedad de su infinita responsabilidad en el progreso de la Ilustración. Dios, más que existir, debe ser el fin del trabajo infinito del hombre por el bien, lo bello y la verdad (Textos 23 y 24).

III
ANTOLOGÍA DE TEXTOS DE HUSSERL*

* Esta Antología está ordenada de modo que por sí misma puede suministrar, si se la lee enteramente y en la secuencia propuesta, una introducción general a la fenomenología de Husserl.

Texto 1

[El principio de todos los principios]

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la «intuición», hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente... un comienzo absoluto, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium.* (*Ideas* I, pár. 24)*.

Texto 2

[No hay hecho que no tenga esencia]

Las ciencias empíricas son ciencias de «hechos». Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como individual, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo. como algo que existe en este punto del tiempo, tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, ... pudiendo la misma cosa real, considerada bajo el punto

* Los títulos completos de los libros citados, sus ediciones y sus traducciones se consultarán en la Bibliografía. Para localizarlos en la evolución intelectual de Husserl conviene volver a la biografía del principio de este libro.

de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que de aquella en que se ha alterado de hecho. El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posible, *contingente*. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera.

Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes.

Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial*, y que por ende se refiere a una *universalidad esencial*.

Cuando dijimos que todo hecho podría «bajo el punto de vista de su esencia peculiar» ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que *al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia...que hay que aprehender en su pureza* y ... (que) se halla sujeta a *verdades esenciales de diverso grado de universalidad*.

Un objeto individual no es meramente individual. Un «eso que está allí», un objeto que sólo se da una vez, tiene ... su índole peculiar, su dosis de predicables *esenciales*, que necesitan convenirle... para que puedan convenir-

le otras determinaciones secundarias y relativas. (*Ideas I*, pár. 2).

Texto 3

[La situación contemporánea de la filosofía es incompatible con su ideal de ciencia del máximo rigor]

La descomposición de la filosofía actual en medio de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparación con los tiempos anteriores, si intentamos considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad propia a una ciencia. Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosofía, a sus problemas y a su método. Cuando con el comienzo de la edad moderna la fe religiosa fue convirtiéndose cada vez más en una superficial convención sin vida, la humanidad intelectual se elevó en alas de la nueva gran fe, la fe en una filosofía y una ciencia autónomas. La cultura entera de la humanidad iba a ser dirigida por evidencias científicas, iba a ser penetrada de luces, a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma.

Pero desde entonces también esta fe ha caído en la insinceridad y la atrofia. No enteramente sin motivo. En lugar de una filosofía viva y una, tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión. En lugar de una seria controversia entre teorías pugnantes, pero que denuncian en la pugna su íntima coherencia, su unanimidad en las convicciones fundamentales y una imperturbable fe en una verdadera filosofía, tenemos un pseudoexponer y un pseudocriticar, la mera apariencia del filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros. En todo ello no se manifiesta para nada un estudio recíproco consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente

válidos. Ahora bien, objetivamente válidos no quiere decir otra cosa que resultados depurados por una crítica recíproca y capaces de resistir a toda crítica.

Pero ¿cómo va a ser posible un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Tenemos aún, es cierto, congresos filosóficos, los filósofos se reúnen; pero, por desgracia, no las filosofías. Falta a éstas la unidad de un espacio espiritual en que poder existir la una para la otra y obrar la una sobre la otra. Es posible que las cosas estén mejor dentro de simples «escuelas» o «direcciones»; pero dada su existencia en la forma del aislamiento,... el resultado es en lo esencial el que acabamos de describir.

En medio de esta desventurada actualidad, ¿no estamos en una situación semejante a aquella con que se encontró Descartes en su juventud? ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad, de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica con su confusión de grandes tradiciones, de innovaciones serias, de modas literarias calculadas para hacer «impresión», pero no para ser estudiadas, y, en fin, de empezar con nuevas *meditationes de prima philosophia*? ¿No se puede atribuir en definitiva lo desconsolador de nuestra situación filosófica al hecho de que los impulsos irradiados por aquellas meditaciones han perdido su vitalidad originaria, y la han perdido porque se ha perdido el espíritu del radicalismo en la autorresponsabilidad filosófica? ¿No debiera pertenecer, por el contrario, al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma, partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas, y se haga por ende absolutamente responsable? (*Meditaciones cartesianas*, pár. 2).

Texto 4

[Cómo vive un filósofo por dentro su vocación]

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano. (Apunte de un diario de Husserl correspondiente al 25 de septiembre de 1906).

Texto 5

[El psicologismo como escepticismo. Definición de escepticismo]

La objeción más grave que se puede hacer a una teoría, y sobre todo a una teoría de la lógica, consiste en decirle que *choca contra las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría en general*. Sentar una teoría y conculcar en su contenido, sea expresa o implícitamente, los principios en que se fundan el sentido y la pretensión de legitimidad de toda teoría, no es meramente falso, sino absurdo radicalmente.

En un doble sentido puede hablarse de las «condiciones evidentes de la posibilidad» de toda teoría. Primero, en sentido *subjetivo*. Se trata entonces de las condiciones

a priori de las que depende la posibilidad del *conocimiento* tanto inmediato como mediato, y, por ende, la posibilidad de la *justificación* racional de toda teoría.... Por ejemplo, el concepto de conocimiento, en sentido estricto, implica ser el conocimiento un juicio que no sólo tiene la pretensión de alcanzar la verdad, sino que está cierto de lo justificado de esta pretensión y posee realmente esta justificación. Pero si el que juzga no estuviera nunca en situación de vivir en su interior el carácter distintivo que constituye la justificación del juicio y aprehender este carácter como tal; si le faltase en todos sus juicios la evidencia que los distingue de los prejuicios ciegos y que le da la luminosa certeza no sólo de tener algo por verdadero, sino de poseer la verdad misma, ...no se podría hablar de teoría alguna ni de ciencia...

Así, pues, por condiciones subjetivas de la posibilidad no entendemos las condiciones reales que radican en el sujeto individual del juicio o en la variable especie de los seres capaces de juzgar,... sino en las condiciones ideales que radican en la forma de la subjetividad en general y en la relación de ésta con el conocimiento....

En sentido *objetivo*, cuando hablamos de las condiciones de posibilidad de toda teoría, no nos referimos a la teoría como unidad subjetiva de conocimientos, sino a la teoría como unidad objetiva de *verdades* o de *proposiciones* enlazadas por relaciones de fundamento a consecuencia. Las condiciones son en este caso todas las leyes que radican puramente en el concepto de teoría; o, dicho de un modo más especial, las leyes que radican puramente en los conceptos de verdad, de proposición, de objeto, de cualidad, de relación...

[Crítica del relativismo individual]

El relativismo individual es un escepticismo tan patente... que si ha sido defendido seriamente alguna vez,

no lo es de cierto en nuestros tiempos. Esta teoría está refutada tan pronto como queda formulada; pero, bien entendido, sólo para el que ve con intelección la objetividad de todo lo lógico. Al subjetivista, lo mismo que al escéptico en general, no hay quien lo convenza, si carece de disposición para ver intelectivamente que principios como el de contradicción se fundan en el mero sentido de la verdad, y que, por lo tanto, hablar de una verdad subjetiva, que sea para el uno ésta, para el otro la contraria, resulta necesariamente un contrasentido... Mas no se trata de la posibilidad de convencer personalmente al subjetivista y obligarle a confesar su error, sino de la posibilidad de refutarle de un modo objetivamente válido...

[Crítica del relativismo específico, en cuyo concepto queda englobado el psicologismo]

La filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse totalmente puro de los errores de esta teoría. Y, sin embargo, también ésta es una teoría escéptica... El relativismo específico hace esta afirmación: para cada especie de seres capaces de juzgar, es verdadero lo que según su constitución o según las leyes de su pensamiento deba tenerse por verdadero... La constitución de una especie es un hecho. Y de hechos sólo pueden sacarse hechos. Fundar la verdad en la constitución de una especie... significa darle, pues, el carácter de un hecho. Pero esto es un contrasentido. Todo hecho es individual, o sea determinado en el tiempo. Pero hablar de una verdad temporal sólo tiene sentido refiriéndose a un hecho afirmado por ella (caso de que sea una verdad de hecho), mas no refiriéndose a ella misma. Concebir las verdades como causas o efectos es absurdo... Si se pretendiera argumentar diciendo que también el juicio verdadero brota, como todo jui-

cio, de la constitución del ser que juzga, con arreglo a las leyes naturales respectivas, replicaríamos que no se debe confundir el juicio en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real. Aquel contenido es el que mentamos cuando hablamos del juicio «2x2=4», el cual es el mismo sea quien quiera el que lo pronuncie... El acto en que juzgo que 2x2=4 está sin duda determinado causalmente, pero no la verdad «2x2=4»...

Según el relativismo, podría suceder que, fundada en la constitución de una especie y válida para ésta, se diera la verdad que dijese que no existe semejante constitución. ¿Qué deberíamos decir entonces? ¿Que no existe en realidad, o que existe sólo para nosotros los hombres? Pero ¿y si desaparecieran todos los hombres y todas las especies de seres capaces de juzgar, menos la supuesta? ...La relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de una especie y de las leyes que la rigen. Esta dependencia es y sólo puede ser entendida como causal. Luego la verdad que dice que esta constitución y estas leyes existen, tendría su explicación real en que existen... La constitución sería *causa sui* fundándose en leyes que se causarían a sí mismas fundándose en sí mismas, etc...

La relatividad de la verdad trae consigo la relatividad de la existencia del universo, pues éste no es otra cosa que la unidad objetiva total que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho, y es inseparable del mismo. No se puede subjetivizar la verdad y considerar su objeto, que sólo existe si la verdad existe, como existente en absoluto o en sí. No habría un universo en sí, sino sólo un universo para nosotros o para cualquier otra especie contingente de seres. Esto parecerá muy exacto a muchos, pero plantea graves dificultades si consideramos el hecho de que también el yo y sus contenidos de con-

ciencia pertenecen al universo. Decir «yo soy» y «yo tengo esta o aquella vivencia» sería también eventualmente falso: sería falso en el caso de que estuviésemos constituidos de tal suerte que hubiésemos de negar estas proposiciones por virtud de nuestra constitución específica. Es más, no sólo dejaría de existir el universo para esta o aquella especie, sino que no habría absolutamente ningún universo si ninguna de las especies capaces de juzgar y existentes de hecho en el universo estuviese constituida tan venturosamente que hubiese de reconocer la existencia de un universo y la de ella misma en él. (Extractos del capítulo VII de los *Prolegómenos a la lógica pura*, que son la primera parte de las *Investigaciones lógicas*).

Texto 6

[Cómo la evidencia es la realización de la verdad en la conciencia]

En la literatura psicologista de los últimos decenios oímos hablar de la evidencia como si fuera un sentimiento accidental, que se presenta en ciertos juicios y falta en otros... Todo hombre normal siente en ciertas circunstancias normales la evidencia de la proposición 2+1=1+2, lo mismo que siente dolor cuando se quema. Pero cabría preguntar en qué se funda la autoridad de este singular sentimiento, cómo logra garantizar la verdad del juicio... Cabría preguntar también qué significa exactamente la vaga expresión de una constitución normal y circunstancias normales, y sobre todo mostrar que ni siquiera el recurrir a lo normal hace coincidir la esfera de los juicios evidentes con la de los juicios conformes a la verdad... El empirismo desconoce la relación entre la verdad y la evidencia, como desconoce en general la relación entre lo ideal y lo real en el pensamiento. La evidencia no es un sentimiento accesorio que se adhiera a ciertos juicios de

un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales. No es un carácter psíquico susceptible de acompañar simplemente a cualquier juicio de cierta clase, ...de tal suerte que el contenido fenomenológico del juicio correspondiente... siga siendo el mismo... La evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. El juicio no evidente tiene con él una relación análoga a la que tiene la representación arbitraria de un objeto con la percepción adecuada de éste. Lo percibido de un modo adecuado no es meramente algo mentado de algún modo, sino algo que en el acto es originariamente dado como aquello mismo que es mentado, esto es, como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente... La *vivencia de la concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el *sentido* actual del enunciado y el *estado de cosas* presente en sí mismo, es la evidencia; y la *idea* de esta concordancia es la verdad. (*Prolegómenos a la lógica pura*, pár. 51).

Texto 7

[Relación entre el acto de juicio, o juicio psicológico, y el juicio en sentido lógico]

Al lógico puro no le interesa primaria y propiamente el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, la significación idéntica del enunciado, que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas. Naturalmente, a esta unidad ideal corresponde cierto rasgo común de to-

das las vivencias particulares... Sin embargo, aun cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenece a los dominios primarios... de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógica pura. Pues lo lógico, si hemos de hacerlo nuestro como objeto de indagación, y si ha de posibilitar la evidencia de las leyes apriorísticas sobre él fundadas, tiene que ser dado con plenitud concreta. ... Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias... Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras... (Introducción general a las seis *Investigaciones para la fenomenología y la teoría del conocimiento*, que son la segunda parte de las *Investigaciones lógicas*, pár. 2).

Texto 8

[Descripción fundamental de la intencionalidad de la conciencia, antes de descubrir que el objeto, como nóema, es inmanente a la mónada, es decir, es esencialmente inseparable de la nóesis]

Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la *intención*. En ellas es *mentado* un objeto, se «tiende» a él en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc. Pero esto supone tan sólo la presencia de ciertas vivencias que tienen un carácter de intención ... (representativa, judicativa, apetitiva, etc.). Prescindiendo de ciertos casos excepcionales [el lector de este libro ya sabe

que Husserl se refiere aquí a las percepciones inmanentes, o sea a aquellas en las que percibe el sujeto su misma vivencia presente], no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia: no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa: la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Ésta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto o el juzgar sobre él, etc... Si está presente esta vivencia, se halla implícito en su propia esencia que queda *eo ipso* verificada la «referencia intencional a un objeto», que hay *eo ipso* un objeto «presente intencionalmente»; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo. Pero, naturalmente, dicha vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir. El objeto es mentado, esto es: mentarlo es vivencia; pero es meramente mentado y, en verdad, es nada... Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter. Descompóngase como se quiera en un análisis descriptivo esta vivencia intencional: nada semejante al dios Júpiter se puede hallar, naturalmente, en ella...

Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido. (*Quinta investigación lógica*, pár. 11).

Texto 9

[Descripción fundamental de la percepción de cosas, donde se ve que las sensaciones no son por sí solas intencionales y que toda percepción de esta clase es, por principio, falible]

En el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un elemento real de una visión concreta..., es un «contenido vivido» o «consciente» exactamente como lo son el carácter del percibir y el fenómeno perceptivo total del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente; ni tampoco lo es, por lo mismo, la coloración percibida en él. Si el objeto no existe, si la percepción resulta a la luz de la crítica un engaño,... no existe tampoco el color percibido, el color visto, el color del objeto. Esas diferencias entre la percepción normal y la anormal, la justa y la engañosa, no afectan al carácter íntimo, puramente descriptivo o fenomenológico, de la percepción. El color visto,... si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le corresponde en la vivencia... un elemento real. Le corresponde la *sensación de color*, el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una «aprehensión» objetivadora en la percepción... Basta señalar la diferencia... entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas, que es indudable y hasta necesaria en la percepción misma. Esta diferencia se repite respecto de *todas* las clases de propiedades y las complexiones de sensaciones correspondientes a ellas. (*Quinta investigación lógica*, pár. 2).

Texto 10

[Descripción fundamental de la percepción inmanente o adecuada, donde se muestra su preeminencia epistémica absoluta respecto de la percepción de cosas o percepción transcendente e inadecuada]

La evidencia que es habitualmente adjudicada a la percepción interna, indica que se entiende ésta como una

percepción *adecuada*, que no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción; y, a la inversa, que los representa y afirma tan intuitivamente como están vividos de hecho en y con la percepción. *Toda* percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente «en persona». La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella real y «personalmente» en el sentido más riguroso, tal como es, estando aprehendido íntegramente y encerrado realmente en el percibir. Es, pues, claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que *sólo* la percepción interna puede ser percepción adecuada. (*Quinta investigación lógica*, pár. 3).

Texto 11

[Comparación descriptiva de la percepción de una vivencia y la percepción de un objeto espacial, donde se pone de relieve que, aunque la percepción de la cosa espacial es realmente percepción o conciencia originaria, y no mero tener dado un signo representativo de alguna manera de la cosa, difiere esencialmente de la conciencia originaria que cabe tener de una vivencia. En esta diferencia radical se basan las consecuencias mayores del llamado idealismo transcendental fenomenológico]

Percibimos la cosa porque se matiza o escorza en todas las determinaciones que en el caso dado caen real y propiamente dentro de la percepción. Una vivencia no se matiza ni escorza. No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de nuestra humana constitución el que nuestra percepción sólo pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o escorzos de ellas. Antes bien, es evidente, y se deriva de la esencia de la cosa es-

pacial (incluso en su sentido más amplio, que abarca la mera cosa visual), que un ser de esa índole sólo puede darse, por principio, en percepciones a través del matiz o el escorzo. Asimismo se deriva de la esencia de las vivencias en general que excluyan semejante darse. Para entes de la región de las vivencias no tiene sentido alguno una expresión como «aparecer», un exhibirse a través de matices o escorzos. Donde no hay ser espacial alguno, no tiene ningún sentido hablar de ver desde distintos puntos de vista, con una orientación cambiante, por diversos lados... Por otra parte, es una necesidad esencial... que un ser espacial en general sólo es perceptible para todo yo posible en la forma de darse que hemos destacado. Tal ser sólo puede «aparecer» en una cierta «orientación», con la cual están necesariamente trazadas de antemano posibilidades sistemáticas de orientaciones siempre nuevas, a cada una de las cuales corresponde, a su vez, un cierto «modo de aparecer», que expresamos diciendo que ese ser se da por tal o cual «lado»... A su esencia es inherente la posibilidad ... de pasar a multiplicidades de percepciones continuas en un orden determinado y prolongables indefinidamente, o sea que nunca se cierran.

... Es, pues, un error de principio creer que la percepción no se acerca a la cosa misma, y que fuera inherente a todo ente la posibilidad de principio de intuirlo sencillamente como él es, y, en especial, de percibirlo en una percepción en que se diera *sin intermedio alguno de apariencias*. Dios, el sujeto del conocimiento absolutamente perfecto, ... poseería, naturalmente, la percepción adecuada de la cosa en sí misma que a nosotros, entes finitos, nos está rehusada.

Pues bien, esta manera de ver es un contrasentido. Implica, en efecto, que entre lo transcendente y lo inmanente [o sea entre las cosas espaciales y las vivencias] no hay ninguna diferencia esencial. Luego implica que en la in-

tuición divina que ahí se postula, una cosa espacial sería un ingrediente, o sea una vivencia que formaría parte de la corriente de la conciencia divina. Quien tal cree, se deja extraviar por la idea de que la transcendencia de la cosa sería la de una *imagen* o *signo*. ... Pero la cosa espacial que vemos es, con toda su transcendencia, algo percibido, algo dado «en su propia persona» a la conciencia. No es que en lugar de ella se dé una imagen o se dé un signo. Entre la percepción y la representación por medio de una imagen o por medio de un signo hay una infranqueable diferencia esencial. (*Ideas I*, párs. 42 y 43).

Texto 12

[La distinción entre la cualidad y la materia de una vivencia intencional, de acuerdo con los usos terminológicos de las *Investigaciones lógicas*]

... Es la distinción entre el carácter general del acto que da a éste el sello de meramente representativo o de judicativo, afectivo, apetitivo, etc., y su «contenido», que lo define como representación de *este* objeto representado, como juicio sobre *este* estado de cosas juzgado, etc... El contenido en el sentido de materia es un componente de la vivencia concreta, componente que ésta puede tener de común con actos de una cualidad muy distinta.

... El objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica; trasciende del acto, hablando en general... Todas las diferencias en el modo de la referencia objetiva son *diferencias descriptivas de las correspondientes vivencias intencionales...*

La cualidad sólo decide si lo «representado» ya en un modo determinado es presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etc. La materia debe ser, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no sólo*

queda determinado el objeto en general que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta. La materia es aquella propiedad del acto, incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto... (*Quinta investigación lógica*, pár. 20).

Texto 13

[La diferencia esencial descriptiva entre los comienzos de la fenomenología y su madurez consiste en la inclusión del *nóema* dentro del ámbito de la descripción pura. El párrafo decisivo en que esto se enuncia es el 98 de *Ideas I*, en el que se presenta en esbozo la ontología de los nóemas]

Toda vivencia es de tal forma que existe en principio la posibilidad de volver la mirada a ella y a sus ingredientes, e igualmente, en la dirección opuesta, al nóema, digamos, al árbol visto en cuanto tal. Lo dado en esta dirección de la mirada sin duda es, en sí y dicho lógicamente, un objeto, pero un objeto absolutamente *no-independiente*. Su *esse* consiste exclusivamente en su *«percipi»* –sólo que esta afirmación es válida en cualquier sentido menos en el de Berkeley, ya que aquí el *percipi* no contiene el *esse* como ingrediente.

Esto es transportable, naturalmente, a la consideración eidética: el eidos del nóema remite al eidos de la conciencia noética, ambos están en correlación eidética. Lo intencional en cuanto tal es lo que es en cuanto componente intencional de la conciencia en tal o cual de sus formas, que es conciencia de él. Pero, a pesar de esta no-independencia, permite el nóema que se le considere por sí, se le compare con otros nóemas, se indaguen sus posibles transformaciones, etc. [El lector debe tener en cuenta que

«eidos» significa en estos textos «especie», «esencia universal específica»] (*Quinta investigación lógica*, pár. 20).

Texto 14

[El ser real como sentido constituido válido. Qué es el «residuo fenomenológico» por su lado noemático]

Todas las unidades reales en sentido estricto son unidades de sentido. Las unidades de sentido... presuponen una conciencia que dé sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades naturales, de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto, sin duda, «mundo», «naturaleza», como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del ser, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. *Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo.* Realidad y mundo son, justamente, aquí, rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de sentido referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra.

A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significa convertir todo el mundo en una falsa apariencia subjetiva, echándose en los brazos de un «idealismo berkeleyano», sólo podemos replicarle que no ha entendido el *sentido* de estas discusiones. Al ser plenario del mundo como universo de las realidades en sentido estricto nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser plenario geométrico del cuadrado porque se le niegue el ser redondo. No se «interpreta», ni menos se niega, la realidad en sentido estricto, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido o que

contradice su *propio* sentido aclarado con evidencia intelectual. Esta interpretación nace de un hacer *filosóficamente* absoluto el mundo que es algo completamente extraño a la manera natural de considerar filosóficamente el mundo. (*Ideas I*, pár. 55).

Texto 15

[El verdadero sentido de la abstención fenomenológica]

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente «para nosotros ahí delante», y que seguirá estándolo permanentemente, como «realidad» de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis. Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello *niego* «este mundo», como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή fenomenológica que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y el tiempo.

Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base. (*Ideas I*, pár. 32).

Texto 16

[Una vez que la fenomenología ha alcanzado el nivel de ciencia transcendental, ya no se puede distinguir entre vi-

vencia o nóesis, sentido de la vivencia o nóema y objeto –por ejemplo, el acto de pensar un árbol, el concepto pensado y el árbol mismo–. El objeto que se mienta forma parte del nóema]

Partimos de la usual y equívoca expresión de «contenido de conciencia». Como «contenido» tomamos el «sentido», del que decimos que en él o mediante él se refiere la conciencia a un objeto como a «su» objeto.... Todo nóema tiene (se entiende que usando las palabras en ese sentido usual y equívoco) un «contenido», a saber, su «sentido», y se refiere mediante él a «su» objeto... La vivencia intencional tiene, así se suele decir, una «referencia a un objeto»; también se dice que es «conciencia de algo», por ejemplo, conciencia de un manzano en flor, el que está aquí en este jardín... Si recordamos nuestros anteriores análisis, encontramos la plena nóesis referida al pleno nóema como su *lo que* intencional y pleno... Caeremos en la cuenta de que con la expresión «referencia» de la conciencia a su objeto nos encontramos remitidos a un íntimo elemento del nóema. No es su núcleo mismo, sino algo que constituye, por decirlo así, el centro necesario del núcleo y funciona como «soporte» de propiedades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber: las propiedades de «lo mentado en cuanto tal»... Queda deslindado con esto un *contenido de todo punto fijo en cada nóema...* Los predicados son predicados de «algo», y este algo entra también, y evidentemente en forma inseparable, en el núcleo en cuestión: es el punto central de unidad. Es el punto de enlace o el «soporte» de los predicados, pero en modo alguno una unidad de éstos en el sentido de... un complejo cualquiera, una combinación cualquiera de los predicados. Hay que distinguirlo necesariamente de ellos, aunque tampoco hay que ponerlo al lado de ellos o separado de ellos, así como, a la inversa, ellos mismos son *sus* predicados, inconcebibles sin él y,

sin embargo, distinguibles de él. Decimos que el objeto intencional es constantemente consciente en el progreso continuo o sintético de la conciencia, pero «dándose de distinta manera» siempre en él; es *el mismo*, sólo que dado con otros predicados... (Así) se distingue, como elemento noemático central, *el objeto*, lo «idéntico», el «sujeto determinable de sus posibles predicados», *la pura x con abstracción de todos los predicados*. (*Ideas I*. párs. 129-131).

Texto 17

[La universalidad del problema transcendental, con especial referencia a la aparente duplicidad entre el hombre en el mundo y el sujeto que filosofa y lleva a cabo la reducción transcendental]

Al sentido esencial del problema transcendental pertenece su universalidad, en la cual pone en cuestión al mundo y a todas las ciencias que lo exploran. El problema surge en una vuelta general de aquella «actitud natural» en la cual permanecen tanto la vida cotidiana en su totalidad como las ciencias positivas. En esa actitud, el mundo es para nosotros el universo de las realidades, que existe de modo comprensible de suyo, y que está predado constantemente en un incuestionable estar ahí delante. Es así el campo general de nuestras actividades prácticas y teóricas.

Tan pronto como el interés teórico abandona esta actitud natural y, en un giro general de la mirada, se dirige hacia la vida de la conciencia, *en la cual* el mundo es para nosotros precisamente «el» mundo, el que está ahí delante para nosotros, estamos en una nueva situación cognoscitiva. Todo el sentido que tiene para nosotros (de esto nos percatamos ahora), su sentido general indeterminado, así como el sentido que se va determinando conforme

a sus detalles reales, es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, representativa, pensante, valorativa, y un sentido que se forma en nuestra génesis subjetiva. Toda validez de ser se lleva a cabo en nosotros mismos; toda evidencia de la experiencia y de la teoría que fundamente esa validez, está viva en nosotros y nos motiva habitualmente sin cesar. Esto concierne al mundo en toda determinación, incluso en la comprensible de suyo de que lo que le pertenece es como es *en sí y por sí*, independientemente de que yo o quienquiera sea o no por acaso consciente de ello.

Pero una vez que el mundo, en esta universalidad plena, ha sido referido a la subjetividad de la conciencia,... entonces su modo de ser... cobra una dimensión de incomprensibilidad o de cuestionabilidad. Este «presentarse», este ser-para-nosotros del mundo en cuanto mundo que sólo subjetivamente alcanza validez..., requiere esclarecimiento. El percatarse por primera vez de la referencia del mundo a la conciencia no nos da a entender, en su vacía generalidad, *cómo* la múltiple vida de conciencia, apenas entrevista y hundiéndose de nuevo en la oscuridad, puede producir tales obras; cómo hace, por decirlo así, para que en su inmanencia algo pueda presentarse *como* existente en sí, y no sólo como algo presunto, sino como algo que se acredita en la experiencia concordante.

Manifiestamente, el problema se traslada a toda clase de mundos «ideales» y a su «ser-en sí» (por ejemplo, el de los números puros o el de las «verdades en sí»).

La incomprensibilidad afecta de manera particularmente sensible a *nuestra* misma especie de ser. Nosotros (en lo individual y en comunidad) hemos de ser aquello en cuya vida de conciencia el mundo real... cobre como tal sentido y validez. Pero nosotros como hombres hemos de pertenecer también al mundo. Tras nuestro sentido mundano, nos vemos, pues, nuevamente remitidos a no-

sotros y a nuestra vida de conciencia, en cuanto que en ella se configura primeramente este sentido. ¿Es pensable aquí y en todas partes otro camino de esclarecimiento que el de consultar a la conciencia misma y al «mundo» que se hace consciente en ella...?

Si variamos nuestro mundo fáctico en libre fantasía, transformándolo en cualesquiera mundos concebibles, entonces irremisiblemente nos variamos con él *nosotros*, cuyo mundo circundante es él... Con la formulación eidética del problema, también la requerida exploración de la conciencia se convierte en una exploración eidética.

... La subjetividad transcendental por la que se pregunta en el problema transcendental y que está presupuesta en él como base de ser, no es otra que, nuevamente, «yo mismo» y «nosotros mismos», pero no como los que nos encontramos en la actitud natural de la cotidianeidad y la ciencia positiva, apercibidos como fragmentos integrantes del mundo objetivo...: más bien como sujetos de la vida de conciencia *en* la cual ésta y toda cosa que esté ahí delante para «nosotros» se «hace» por medio de ciertas apercepciones. Como hombres, ahí delante en el mundo anímica y corporalmente, nosotros somos para «nosotros»; somos algo que aparece en una vida intencional muy variada, en «nuestra» vida, *en la que* esto que está ahí delante se hace «para nosotros» aperceptivamente en todo su contenido de sentido. El yo y nosotros de ahí delante (apercibidos) presuponen un yo y un nosotros (que apercibe) *para* quien aquellos están ahí delante, pero que no está a su vez ahí delante él en el mismo sentido. A esta subjetividad transcendental tenemos acceso directo por medio de una experiencia transcendental. (Párs. 7 y 9 del artículo *Fenomenología* de la *Encyclopaedia Britannica*, publicado por primera vez en la edición de 1925).

Texto 18

[Las descripciones más elementales del tiempo fenomenológico, en su diferencia respecto del tiempo cósmico u objetivo, y de la conciencia interna del tiempo]

Es muy de observar la distinción entre el *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en *una* corriente de ellas... y el tiempo *objetivo*, esto es, *cósmico*.

Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no sólo su «vinculación» (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la realidad material y su inserción, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico. Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modificaciones determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir.

El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico en cierto modo una relación análoga a la que tiene el «extenderse»... de un contenido concreto de la sensación (digamos de un contenido visual dentro del campo de los datos de la sensación visual) con la «extensión» espacial objetiva, es decir, la del objeto físico que aparece y se «escorza» visualmente en ese dato de la sensación. Así como sería un contrasentido subsumir bajo el mismo género una nota de la sensación... y la nota de la cosa, que se matiza o escorza por medio de aquélla,..., lo mismo respecto de lo temporal en sentido fenomenológico y lo temporal en sentido cósmico. En la vivencia y sus notas puede exhibirse... el tiempo transcendente; pero en principio no tiene sentido aquí, como en ninguna otra parte, suponer una semejanza de «imagen» entre la exhibición y lo exhibido...

El tiempo es... el nombre de una esfera de problemas *perfectamente cerrada* y de excepcional dificultad... El «absoluto» transcendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último: es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis*, y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero.

... La propiedad esencial a que el término de temporalidad da expresión..., no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras. Toda vivencia real... es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones: un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados.... Toda vivencia pertenece a *una corriente de vivencias infinita*... La corriente de las vivencias no puede empezar ni finalizar.

Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro. Es necesariamente inherente a esto la posibilidad... de que el yo dirija su mirada pura a esta vivencia y la aprehenda como algo realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico... También es inherente a la esencia de la situación la posibilidad de que el yo dirija la mirada al modo de darse que llamamos *modo temporal*, y conozca con evidencia... que no es posible ninguna vivencia que dure, a menos que se constituya en un río continuo de modos de darse, como unidad de un proceso o como unidad que dura; y que este modo de darse la vivencia temporal es a su vez una vivencia, bien que de nuevas forma y dimensión. Por ejemplo, la alegría que empieza y acaba y, mientras tanto, dura, puedo tenerla primeramente ante la mirada pura, y puedo recorrer así sus fases temporales. Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del «ahora» y en cómo a este «ahora», y en

principio a todo «ahora», se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a una con esto, todo «ahora» actual se convierte en un «hace un momento», y el «hace un momento», a su vez, y continuamente, en un siempre nuevo «hace un momento» de «hace un momento», etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido.

El *ahora* actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, *una forma persistente para una materia siempre nueva*. Lo mismo pasa con la continuidad de los «hace un momento»: es una continuidad de formas de un contenido siempre nuevo. Lo cual quiere decir: la vivencia de alegría que dura se da ...en un continuo de conciencia de esta *forma* constante: una fase de impresión como fase límite de una continuidad de retenciones que, sin embargo, no son todas iguales, sino que hay que referirlas una a otra con una *intencionalidad continua* (un continuo encajar retenciones en retenciones) La forma recibe un contenido siempre nuevo, o sea: continuamente se agrega a cada impresión en que se da el ahora de las vivencias, una nueva impresión, que corresponde a un punto continuamente nuevo de la duración. Continuamente se convierte la impresión en retención; ésta, continuamente en retención modificada, etc.

Añádase la dirección contraria de las continuas transformaciones: al antes corresponde el después, al continuo de las retenciones, un continuo de las protenciones. (*Ideas I*, pár. 81).

Texto 19

[Cómo no se puede decir con propiedad que las vivencias de la conciencia interna del tiempo se encuentren en el tiempo]

1) Todo objeto individual dura, y dura necesariamente. Esto quiere decir: está continuamente en el tiempo y

es algo idéntico en tal ser continuo –el cual también puede ser considerado un proceso–. A la inversa, lo que se encuentra en el tiempo está continuamente en el tiempo y lo está como unidad del proceso que trae inseparablemente consigo la unidad de lo que en él dura. Tengo que emplear también esta otra formulación: si hay conciencia de un proceso en el tiempo, ello sólo es pensable en caso de que en el proceso algo suceda. En el suceder el sonido o proceso del sonido, hay la unidad del sonido que dura a lo largo de ese proceso; y, a la inversa, la unidad del sonido es unidad en la duración llena o cumplida, o sea en el proceso. Si algo, pues, está determinado como siendo en un punto del tiempo, sólo puede ser pensado como fase de un proceso...

2) El ser individual o temporalmente concreto es, por principio, variación o invariancia... Además, toda variación posee su velocidad o aceleración... respecto de la misma duración. Toda fase de una variación puede extenderse hasta ser un estado de reposo; toda fase de un reposo puede trasformarse en una variación.

Si ahora dirigimos la mirada a los fenómenos constitutivos de la conciencia interna del tiempo, esto es lo que encontramos:

Forman un río, y cada fase de este río es una continuidad de escorzos. Pero por principio, y en contradicción con 2), no cabe que ninguna fase de este río se extienda en una sucesión continua (y así el río se piense modificado); que la fase se perpetúe en identidad consigo misma. Al contrario, lo que nos encontramos, por principio, necesariamente, es un río de «variación» constante; pero esta variación tiene la absurdidad de que transcurre exactamente tal y como transcurre, y no puede hacerlo ni «más deprisa» ni «más despacio». Además: ¿dónde está el objeto que va variando en este río? ¿No hemos dicho que en todo proceso, *a priori*, algo sucede procesualmen-

te? Aquí, sin embargo, no hay tal cosa. La variación no es variación, y, por ello, no cabe hablar con sentido de algo que aquí esté durando, y es absurdo querer ahí encontrar algo que no varíe en la duración.

Luego es evidente que, por principio, los fenómenos que constituyen tiempo son objetualidades diferentes de las que están constituidas en el tiempo. No son objetos individuales ni son procesos individuales. No hace sentido atribuirles los predicados ni de unos ni de otros. De modo que tampoco tiene sentido decir de ellos –decirlo en el mismo sentido– que están en el ahora y que estaban antes, que se han seguido temporalmente unos a otros o que son los unos simultáneos con los otros, etc. Pero puede y debe decirse que cierta continuidad de fenómenos *pertenece* a un ahora, a saber: una continuidad que es fase del río que constituye tiempo *corresponde* al ahora que ella *constituye*; y cierta continuidad de fenómenos pertenece o corresponde asimismo a un antes: al que es constituyente –no podemos decir «fue constituyente»– del antes.

Pero ¿acaso no es el río una sucesión? ¿No tiene un ahora, una fase actual, y, también, una continuidad de pasados, que es ahora consciente en retenciones? No podemos decir sino que este río es algo a lo que nosotros damos nombres *según lo constituido*, pero no es nada temporalmente «objetivo». Es la *subjetividad absoluta*, y posee las propiedades de algo que, valiéndonos de una *imagen*, llamamos «río», o llamamos punto de actualidad, punto «ahora» que mana originariamente, etc. En la vivencia actual tenemos el punto manantial originario y una continuidad de momentos que resuenan como un eco. Para todas estas cosas no tenemos nombres... (Texto número 54 de los publicados en apéndice a las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* en el tomo X de *Husserliana*).

Texto 20

[Descripciones básicas sobre el yo puro: como polo idéntico de las vivencias y como sustrato de hábitos transcendentales]

El *ego* mismo es *existente para sí mismo* en ininterrumpida evidencia, esto es, *es constituyente de sí mismo en sí mismo como existiendo sin interrupción*... El *ego* no se aprehende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto y aquello, que vive en este y aquel *cogito* como siendo el mismo yo. Hasta aquí, ocupados con la relación intencional entre conciencia y objeto, *cogito* y *cogitatum*, sólo se había puesto de relieve para nosotros aquella síntesis que «polariza» las variedades de la conciencia real y posible hacia los objetos idénticos, o sea... *los objetos como polos*, como unidades sintéticas. Ahora se nos presenta una *segunda polarización*, una *segunda forma de la síntesis*, que abraza las distintas variedades de *cogitationes* todas juntas y de un modo peculiar, a saber, en cuanto *cogitationes* del yo idéntico, que en cuanto dotado de actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia, y a través de ellas está referido *a todo polo de objetos*.

Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es ningún objeto), sino que, en virtud de una ley de la «génesis transcendental», gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento y *duraderamente soy el yo resuelto de este modo*, «yo soy de la opinión correspondiente». Esto no quiere decir meramente que me acuerde o pueda seguir acordándome del acto, cosa que puedo hacer aun cuando entretanto haya «aban-

donado» mi opinión... Me encuentro a mí mismo como el yo que es de esta opinión, que está determinado como un yo persistente por este hábito duradero.

Igualmente sucede con toda clase de resoluciones, valorativas y volitivas. Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolución perdura. Lo mismo si, tornándome pasivo, me hundo en la torpeza del sueño, que si vivo en otros actos, la resolución prosigue teniendo vigencia.

... Si la resolución se endereza a una acción final, ni siquiera este cumplimiento la «anula». En el modo del cumplimiento sigue valiendo: «yo respondo de mi acción».

Yo mismo, el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* cuando «borro», anulo, resoluciones o acciones. La persistencia, la perduración temporal de tales determinaciones del yo, y el «mudarse» que les es peculiar, no quieren decir, como es patente, que el tiempo inmanente esté llenándose sin interrupción con vivencias, pues que el permanente yo mismo, en cuanto polo de permanentes determinaciones privativas de él, no es ninguna vivencia ni ninguna continuidad de vivencias, si bien con semejantes determinaciones habituales está esencialmente referido a la corriente de las vivencias.

Por lo demás, en cuanto el yo, en virtud de una *propia génesis activa*, se constituye en *sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo*, se constituye consiguientemente en un *yo personal «estable y duradero»* –en un amplísimo sentido, que permite hablar también de «personas» infrahumanas–. Y aun cuando las opiniones en general sólo son relativamente duraderas, y tienen sus modos propios de «mutación»..., el yo acredita en medio de semejantes mudanzas un estilo permanente, un «carácter personal». (*Cuarta meditación cartesiana*, párs. 31 y 32).

Texto 21

[Descripción básica de lo que es la mónada. Desde ella se comprende que toda la fenomenología es la tarea de describir y exhibir originariamente los problemas de la autoconstitución de la mónada]

Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el *ego tomado en su plena concreción*, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto. En efecto, esto sólo puede serlo en la corriente multiforme de su vida intencional, y en los objetos presumidos en ella, y que eventualmente se constituyen para él como existentes. Notoriamente, para estos objetos es el eventual carácter duradero de existencia y esencia un correlato de la habitualidad de ponerlos que se constituye en el polo mismo del yo.

Esto hay que entenderlo así. En cuanto *ego*, yo tengo un mundo circundante, «existente para mí» perpetuamente, y en él objetos como «existentes para mí»... En mi actividad sintética se constituye el objeto en la forma de sentido explícito: «lo idéntico de sus variadas propiedades»... Esta actividad mía de poner el ser y hacer su exhibición, funda una habitualidad de mi yo por virtud de la cual este objeto... es duradera propiedad mía...

Como el *ego* concreto que es la mónada comprende la vida entera, real y potencial, de la conciencia, es claro que el problema de la *exhibición fenomenológica de este ego-mónada* (el problema de su constitución para sí mismo) *ha de abarcar todos los problemas de la constitución*. Otra consecuencia es la identidad de la fenomenología de esta autoconstitución con *la fenomenología en general*. (*Cuarta meditación cartesiana*, pár. 33).

Texto 22

[La fenomenología como monadología intersubjetiva]

El *ego* mío, que me está dado apodícticamente a mí mismo, el único que ha de ser puesto por mí como existente en absoluta apodicticidad, sólo puede *a priori* ser *ego* que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos, siendo miembro de una comunidad de mónadas que se da orientada a partir de él. La acreditación consecuente del mundo empírico objetivo implica la acreditación consecuente de otras mónadas como existentes.

A la inversa, no es posible para mí una multiplicidad de mónadas más que explícita o implícitamente en comunidad; y en ello va incluido: constituyendo en sí un mundo objetivo y espacializándose, temporalizándose, haciéndose a sí misma real en él... Que existan conjuntamente mónadas, su mero existir a una, significa por necesidad de esencia existir temporalmente a una, y luego, también, existir temporalizadas en la forma de la temporalidad real...

¿Es concebible (para mí, que lo digo, y, partiendo de mí, para cualquier ser concebible que pueda decirlo) que coexistan separadas, o sea no estando en comunidad las unas con las otras, varias pluralidades de mónadas, cada una de las cuales constituyendo un mundo propio? ¿Es concebible que existan dos mundos separados infinitamente...? Evidentemente, esto, en vez de algo concebible, es un puro absurdo... Pues esas intersubjetividades no están en el aire: en tanto que concebidas por mí, se hallan en comunidad necesaria conmigo como mónada originaria constituyente respecto de ellas... Pertenecen, pues, en verdad a una única comunidad total, que me comprende también a mí mismo y que reúne a todas las mónadas y a todos los grupos de mónadas que se han de pensar como coexistentes. Por lo tanto, sólo puede haber en realidad

una única comunidad de mónadas...; y, en consecuencia, no puede haber realmente más que un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola naturaleza. (*Quinta meditación cartesiana*, pár. 60).

Texto 23

[En qué relación está la fenomenología con la metafísica]

La fenomenología sólo excluye a toda metafísica ingenua y que opera con absurdas cosas en sí, pero no a toda metafísica en absoluto. No hace violencia, por ejemplo, a los motivos problemáticos que, con planteamiento y método equivocados, dan impulso interior a la tradición antigua. En modo alguno dice que se detiene ante las cuestiones «supremas y últimas».

El ser primero en sí, que precede a toda objetividad mundanal y la soporta, es la intersubjetividad transcendental, el todo de las mónadas, que se asocian en comunidad en distintas formas. Pero dentro de la esfera fáctica de las mónadas... surgen todos los problemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de una vida humana «auténtica»... y también los del «sentido» de la historia. Podemos decir que son los problemas ético-religiosos, pero planteados sobre la base sobre la que tiene justamente que ser planteado todo cuanto haya de poder tener posible sentido para nosotros.

Se realiza así la idea de una filosofía universal... No a la manera de un sistema universal de teoría deductiva, como si todo el ser se hallara en la unidad de un cálculo, sino... como un sistema de disciplinas fenomenológicas, correlativas en su temática, sobre el fundamento último no del axioma *ego cogito*, sino de una meditación universal sobre sí mismo...

La vía necesaria hacia el conocimiento últimamente fundamentado en el sentido supremo..., es la vía del co-

nocimiento universal de sí mismo; en primer lugar, del conocimiento monádico, y, luego, del intermonádico. Y la filosofía abarca todas las ciencias que se hacen responsables de sí mismas, toda ciencia auténtica.

El lema délfico γνῶθι σαυτόν ha adquirido una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en el extravío del mundo. Hay primero que perder el mundo por ἐποχή, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire* –dice Agustín–, *in te redi, in interiore homine habitas veritas.* (*Palabras finales* de las *Meditaciones cartesianas*).

Texto 24

[La aplicación histórico-política de mayor envergadura de la fenomenología de Husserl]

Las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas significativas, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra que aún arraiga sobre suelo firme pero que lucha por ese arraigo... Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea discurren, en cuanto tales, como *luchas entre filosofías*, esto es, entre filosofías escépticas –o, más bien, no-filosofías, ya que de la filosofía sólo conservan el nombre, no la tarea– y filosofías verdaderas, todavía vivientes. Filosofías cuya vitalidad radica en que aún luchan por su auténtico y verdadero sentido, y, con ello, por el sentido de una humanidad auténtica.

Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal, en el trabajoso camino de su realización. Sólo así podrá decidirse la cuestión de si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que la lleva a querer ser una humanidad

conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta, y en la infinita aspiración a darse normas a sí misma mediante esta verdad y esta genuinidad humanas que son, tan específicamente, las suyas, no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico, el logro casual y contingente de una humanidad casual y no menos contingente, entre otras humanidades y otras historicidades de muy variado linaje; o si, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió con la humanidad griega fue, precisamente, lo que como *entelequia* viene esencialmente ínsito en la humanidad como tal... La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural –«innata»– a la humanidad en cuanto tal.* (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, pár. 6).

(**Nota**: Las traducciones proceden de las que se citan en la bibliografía, si bien casi en todos los casos el autor ha retocado ligeramente el texto. Es nueva, únicamente, la versión –Texto 19– del apéndice 54 a *Husserliana* X.)

IV
BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Husserl se vienen publicando, en ediciones críticas, en la colección *Husserliana*, editada por Martinus Nijhoff, en La Haya, a partir de 1950. Desde el vol. XXIII, en 1980, esta casa editorial se ha integrado en Kluwer Academic Publishers Group (Dordrecht, Boston, Lancaster).

La base de este trabajo –que aún estará incompleto muchos años– la suministra el Archivo Husserl. Hoy hay copias de los manuscritos de Husserl en Colonia, Friburgo y París; pero, como se dijo en la biografía al principio de este libro, el archivo original, con lo que se salvó de la biblioteca personal del filósofo, se encuentra en la Universidad de Lovaina.

Husserliana está dividida en dos grandes series, la primera de las cuales recoge los textos originales de Husserl, en gran parte inéditos, mientras que la segunda, titulada *Documentos*, está dedicada a la correspondencia, a las traducciones, a una crónica biográfica y a textos que, aunque inspirados por Husserl y hasta corregidos minuciosamente por su mano, fueron escritos por sus colaboradores más próximos, siempre con vistas a dar a conocer a un público amplio las investigaciones ya llevadas verdaderamente a cabo por la fenomenología transcendental.

De la serie primera –*Gesammelte Werke*– han aparecido veintiocho volúmenes (hay una laguna en el lugar del tomo XX, donde deben publicarse los textos inéditos que fueron escritos con ocasión de la reelaboración que Husserl se había propuesto hacer de la Sexta Investigación Lógica al editarla por segunda vez):

1. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (edt. S. Strasser, 1950 y 1963). De las *Meditaciones cartesianas* hay dos traducciones: la de M. A. Presas (Madrid, Paulinas, 1973, reed. en Tecnos) y la de J. Gaos y M. García-Baró (Madrid/México, Fondo de Cultura, 1985). De las *Conferencias de París* ha preparado una traducción A. Zirión (México, UNAM, 1988).
2. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* (edt. W. Biemel, 1950). He traducido estas cinco lecciones sobre *La idea de la fenomenología* en el Fondo de Cultura (Madrid / México, 1982).
3. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* (Edt. W. Biemel, 1950. Ha habido una segunda edición, mejorada, en la que este volumen se ha dividido en dos, de modo que en el segundo, con nuevos criterios más precisos, aparecen ordenados los textos interesantes para la redacción de estas *Ideas I*, más las enmiendas de Husserl en sus ejemplares

del libro. El trabajo fue realizado por K. Schuhmann en 1976. La traducción de J. Gaos se publicó por primera vez en el Fondo de Cultura en 1949, y se ha reeditado varias veces).

4. *Ideen... II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* (Edt. M. Biemel, 1952). Me anuncia una próxima traducción de este texto esencial A. Zirión.
5. *Ideen... III Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* (Edt. M. Biemel, 1952). Una pequeña parte –un *Epílogo*– importantísima de este volumen se encuentra en la traducción de *Ideas I* por Gaos.
6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* (Edt. W. Biemel, 1954). La traducción más reciente de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* es la publicada en Crítica, de Barcelona, por J. Muñoz y S. Mas, en 1991. Dos de los apéndices de este volumen aparecen en español, en traducción de P. Baader y E. Tabernic, en la breve recopilación de textos de Husserl titulada *Invitación a la fenomenología* (Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 1992).
7. y 8. *Erste Philosophie (1923/24), I. u. II. Teil: Kritische Ideengeschichte* (edt. R. Boehm, 1956) y *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (edt. R. Boehm, 1959).
9. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* (Edt. W. Biemel, 1962). El *Artículo «Fenomenología», de la Encyclopaedia Britannica*, ha sido traducido por A. Zirión (México, UNAM, 1990). El núcleo de esta traducción se reproduce en la ya citada *Invitación a la fenomenología.*
10. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).* (Edt. R. Boehm, 1966). A. Serrano de Haro y F. Saltó han preparado una traducción de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y algunos textos anejos, que se espera que pueda aparecer en breve en Alianza, Madrid.
11. *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926).* (Edt. M. Fleischer, 1966).
12. *Philosophie der Arithmetik (1890-1901).* (Edt. L. Eley, 1970).
13.-15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* El primer volumen recoge inéditos de entre 1905 y 1920, el principal de los cuales, la lección del semestre de invierno 1910/11, sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ha sido traducido por C. Moreno y J. San Martín, Madrid, Alianza, 1994. Los otros dos volúmenes reúnen inéditos que datan, respectivamente, de 1921-1928 y 1929-1935. El editor del conjunto fue I. Kern, en 1973. C. Moreno, en la revista *Themata*, ha traducido algún fragmento.

16. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. (Edt. U. Claesges, 1973).
17. *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (1920-1930)*. (Edt. P. Janssen, 1974). *Lógica formal y lógica transcendental* (trad. L. Villoro, México, UNAM, 1962).
18.-19. *Logische Untersuchungen* (Edt. E. Holenstein, 1975). La traducción, hecha sobre el texto de 1913ss., y no sobre el original de 1900/01, se publicó en Revista de Occidente, Madrid, 1929. Se debe a M. García Morente y J. Gaos, y ha sido reeditada muchas veces.
21. *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*. (Edt. I. Strohmeyer).
22. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. (Edt. B. Rang, 1979).
23. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*. (Edt. E. Marbach, 1980).
24. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*. (Edt. U. Melle, 1984).
25. *Vorträge und Aufsätze (1911-1921)*. (Edt. T. Nenon y H. R. Sepp.) De entre entre estos artículos y conferencias destaca *La filosofía como ciencia estricta* (trad. E. Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1969).
26. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. (Edt. U. Panzer, 1987).
27. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. (Edt. T. Nenon y H. R. Sepp, 1989).
28. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. (Edt. U. Melle, 1988).
29. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften... Ergänzungsband. (1934-1937)* (Edt. R. N. Smid, 1993). Cfr. *La tierra no se mueve* (1934) (trad. A. Serrano de Haro: Madrid, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995).

Husserliana-Dokumente ha publicado, sobre todo, un volumen titulado *Husserl-Chronik*, debido a K. Schuhmann (1977), donde se recogen todos los datos biográficos documentados y, en especial, las fechas de los papeles del archivo; una *Sechste Cartesianische Meditation*, en dos tomos (uno, dedicado a papeles paralelos), redactados por E. Fink (edt. principal fue G. v. Kerckhoven, 1988); y los diez volúmenes del epistolario (*Briefwechsel*), a cargo de K. y E. Schuhmann (1994).

Todavía queda fuera de estas colecciones un texto de extraordinario interés, redactado por L. Landgrebe, pero revisado minuciosamente por Husserl: *Erfahrung und Urteil*. La última edición la preparó L.

Eley para Meiner, de Hamburgo, en 1976. Hay traducción de J. Reuter en México, UNAM, 1980: *Experiencia y juicio.*

Hay una larga serie de revistas internacionales que se hacen cargo, preferentemente, de trabajos sobre fenomenología husserliana. Entre ellas están, sobre todo, las *Phänomenologische Forschungen*, editadas en Friburgo por la Sociedad Alemana de Fenomenología, desde 1975; *Husserl-Studies* (desde 1984, Dordrecht); *Analecta Husserliana*, desde 1971 en Dordrecht; *Alter*, desde 1993 en Fontenay-aux-Roses; *Epokhé*, desde 1990 en Grenoble; *Études phénoménologiques*, desde 1985 en Bruselas. La revista fundada, principalmente, por Husserl, órgano de expresión del movimiento fenomenológico antes del nazismo, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ha sido reeditado fotomecánicamente en 1989. En 1940 fue reanudada en los Estados Unidos, hasta hoy, con el título de *Philosophy and Phenomenological Research*, que en la actualidad es una revista que cubre un campo muy amplio de trabajos filosóficos. También tiene mucho interés para los estudiosos de la fenomenología de Husserl la revista parisina *Philosophie*. Hay, en fin, un *Journal of the British Society for Phenomenology*, publicado en Manchester desde 1970; y la Sociedad Española de Fenomenología, que existe desde 1989, publica también un Boletín.

Un ensayo bibliográfico reciente es el de F. Lapointe, *E. Husserl and His Critics. An International Bobliography (1894-1979)*. Bowling Green, Ohio, 1980. Para el ámbito español, J.A. Arias e I. Gómez Romero, «Materiales para una historia de la fenomenología en España»: *Fragua* 23-24 (1983) 14-39.

Desde el punto de vista de la historia, debe verse H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, en la edición aumentada de K. Schuhmann, 1984 (en Nijhoff-Kluwer).

La misma casa editorial que tomó a su cargo la enorme empresa de publicar *Husserliana* emprendió en 1958 la más importante serie de monografías sobre fenomenología: *Phaenomenologica*. La mayoría de ellas –llegan hoy a las ciento treinta– se refieren a aspectos del trabajo de Husserl.

He aquí, finalmente, una selección muy breve de libros de interés, con especial atención a los publicados en español:

J. Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas* (Madrid, Revista de Occidente en Alianza, 1982); *Prólogo para alemanes* (en *Obras Completas*, VIII, 15ss.).

J. Gaos, *Introducción a la fenomenología y La crítica del psicologismo en Husserl* (Xalapa, 1960); *Filosofía contemporánea* (Caracas, 1962).
X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid, Alianza, 1980).
J. Xiráu, *La filosofía de Husserl* (Buenos Aires, Troquel, 1966).
L. Villoro, *Estudios sobre Husserl* (México, UNAM, 1975).
D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos* (Buenos Aires, Sudamericana, 1970).
A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad* (Madrid, Rialp, 1967).
F. Montero, *La presencia humana* (Madrid, 1971).
R. Walton, *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad* (Buenos Aires, Almagesto, 1993).
J. San Martín, *La estructura del método fenomenológico* (Madrid, UNED, 1986); *La fenomenología como utopía de la razón* (Barcelona, Anthropos, 1987); *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (Madrid, UNED, 1994).
I. Gómez Romero, *Husserl y la crisis de la razón* (Madrid, Cincel, 1986).
J. M. García Gómez-Heras, *El apriori del mundo de la vida* (Barcelona, Anthropos, 1989).
J. V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl* (Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987).
A. Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia* (Buenos Aires, Biblos, 1987).
J. M. Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida* (Barcelona, Anthropos, 1992).
A. Serrano de Haro (comp.), *La posibilidad de la fenomenología* (Madrid, Universidad Complutense, en prensa).
M. García-Baró, *La verdad y el tiempo* (Salamanca, Sígueme, 1993); *Categorías, intencionalidad y números* (Madrid, Tecnos, 1993); *Ensayos sobre lo Absoluto* (Madrid, Caparrós, 1993).

Se aprende mucho sobre la fenomenología de Husserl leyendo a sus inmediatos discípulos, de algunos de cuyos textos no nos faltan traducciones. Para no prolongar indebidamente estas referencias bibliográficas, enumero, simplemente, algunos nombres mayores. De las primeras épocas de la fenomenología, Adolf Reinach, Edith Stein, Roman Ingarden, Theodor Celms. Con la excepción de Ingarden, el lector interesado encuentra traducciones de los demás fenomenólogos de la época de Göttingen. Especialmente importantes son los trabajos de Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, los asistentes de Husserl en la época de Friburgo. Fink apenas ha sido traducido,

pero, en cambio, dos de los libros esenciales de Landgrebe sí fueron traducidos (*El camino de la fenomenología*, 1968; *Fenomenología e historia*, 1975).

Tienen también gran interés las lecciones de Heidegger en Marburgo en los años veinte, e incluso las más antiguas, de Friburgo. Empieza a haber traducciones de algunas.

La fenomenología francesa, iniciada por Emmanuel Levinas y continuada por Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard –en sus primeras épocas– y, más recientemente, por Michel Henry, es hoy (Jean-Luc Marion, Eliane Escoubas, Didier Franck, Marc Richir, Natalie Depraz) el ámbito seguramente más interesante para los fenomenólogos.

En Alemania, después de la guerra, han destacado Gerhard Funke y Werner Marx. En la actualidad, Klaus Held y Bernard Waldenfels, recientes directores de la Sociedad Fenomenológica, han escrito libros de gran importancia. Held y Elisabeth Ströker proceden de la escuela de Landgrebe, y cerca de ellos han trabajado P. Janssen, L. Eley, A. Aguirre.

En torno a los Archivos y a la labor editorial han surgido muchas de las monografías más valiosas de la serie *Phaenomenologica*, como las debidas a R. Boehm, W. Biemel, I. Kern, E. Marbach, G. Hoyos, K. Schuhmann... Hoy encuantro especialmente interesante el trabajo de Rudolf Bernet en Lovaina. Más aislado enseña T. Seebohm, discípulo de Funke.

Otros grupos interesantes de fenomenólogos son los que han existido, desde el tiempo de la vida de Husserl, en Estados Unidos, en Centroeuropa, en el Japón y en Italia. En América han trabajado, por ejemplo, D. Cairns, M. Farber, A. Gurwitsch, A. Schütz. Entre los nombres actuales destacan los de R. Sokolowski, D. Ihde y J. N. Mohanty.

En Italia, A. Banfi, E. Paci, S. Vanni-Rovighi, en el pasado; hoy, entre muchos, A. Ales Bello, R. Cristin.

Además de la influencia en Polonia de Roman Ingarden –L. Kolakowski es el nombre más conocido en España–, hay que recordar, muy especialmente, la que ha ejercido J. Patocka en Praga.

«Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano» (*Apunte de un diario de Husserl, 25 de setiembre de 1906*).


ISBN 84-7923-116-5
9 788479 231163